CONSTANTIN

NOICA

Povestiri despre om

CONSTANTIN NOICA

POVESTIRI DESPRE OM
după o carte a lui Hegel

1980

Cuvânt înainte

Înfățișăm cititorului două interpretări ale unei aceleiași cărți, *Fenomenologia spiritului* de Hegel*.

Prima, „Neobișnuitele întâmplări ale conștiinței“, care acoperă numai jumătate din operă, a apărut între decembrie 1969 și mai 1970 în revista *România literară.* A doua interpretare, „Povestea omului ca toți oamenii“, care acoperă întreaga operă, a fost scrisă anterior, iar o încercare de editare în 1962, greșit întreprinsă, n-a avut urmare.

O a treia interpretare, tot completă, întreprinsă ca „Jurnal intim al conștiinței“, a trebuit să fie lăsată deoparte.

Pentru ce *trei* interpretări ale aceluiași autor? Pentru că, în gândul interpretului, opera lui Hegel este Cartea omului, una pe care o citim pe neștiute, statornic.

CONSTANTIN NOICA

---

* Trimiterile se fac la ediția G.-W.-F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura Academiei, București, 1965.

ÎNTÂIA INTERPRETARE

Neobișnuitele întâmplări ale conștiinței după
Fenomenologia spiritului

Introducere

Prin anul 1805, un ajutor de profesor din orășelul german Iena întreprindea să înfățișeze, într-o carte pe care o scria febril, tot ce se întâmplă conștiinței, așadar omului, când încearcă să vadă care-i sânt certitudinile. Autorul, care era Hegel, n-avea decât 35 de ani și încă nici o strălucire. Unii spun că se grăbea să scrie cartea ca să capete un loc mai bun la vreo universitate germană; alții spun că o scria ca sub îndemnul unui gând deosebit. În felul său, Hegel le face vădite pe amândouă, în scrisoarea din 1805 către Voss, traducătorul *Iliadei*, căruia îi cerea un loc la universitatea din Heidelberg; căci el adăuga: „Luther a făcut ca Biblia să vorbească în limba germană, D-voastră pe Homer… Dacă puteți uita aceste două exemple, eu aș spune despre încercarea mea că mă străduiesc a face ca filozofia să vorbească în limba germană.“

În ceasul acela, comparația pe care o făcea docentul de la Iena putea părea prezumțioasă. Mai târziu avea să fie prea puțin grăitoare. Căci dacă Luther îngropa Biblia în cuvântul german și mai ales în protestul german, dacă Voss făcea doar o ispravă de filolog german, Hegel în schimb făcea nu atât ca filozofia să vorbească limba germană, cât să vorbească pur și simplu, să se istorisească. Îi reușea lui Hegel să scrie o carte cum nu se mai putuse scrie căci lipsise până atunci conștiința istorică și cum nu mai avea să scrie nici el: una în care întâmplările sânt idei, sau mai degrabă ideile sânt întâmplări. Cineva a cutezat s-o compare cu *Divina comedie.* Este în orice caz o *Umană comedie.*

O asemenea carte nu poate fi ignorată nepedepsit. Poți ignora părerile gânditorilor, poți ignora chiar adevărurile lor, dacă sânt străine de orizontul vieții tale, dar nu poți lăsa neștiute căile omului, dacă a reușit cineva să le arate. Hegel pare să fi descris aci gândul de dindărătul gândurilor și demersurilor noastre, fie că filozofăm ori nu. Și e vorba de un gând pe care îl purtăm statornic cu noi, dar care de fapt, spune Hegel, ne poartă cu el, sau care, chiar dacă nu-l gândim, ne gândește el, ne însuflețește și ne leapădă el

pe drum, atunci când nu mai sântem în stare să ţinem pasul. Despre asemenea şi alte peripeţii vorbeşte cartea lui Hegel.

Ne place s-o punem sub semnul vorbei lui Eminescu de pe marginea *Criticii raţiunii pure*: „Reprezentaţia e un ghem absolut şi unul dat simultan. Răsfirarea acestui ghem simultan e timpul şi experienţa. Sau şi un fuior, din care toarcem firul timpului, văzând numai astfel ce conţine. Din nefericire atât torsul, cât şi fuiorul ţin întruna. Cine poate privi fuiorul abstrăgând de la tors are predispoziţie filozofică.“ Hegel are predispoziţie filozofică: abstrage de la tors. Noi însă sântem sub torsul care ţine întruna. Şi e ceea ce ne spune cartea: Conştiinţa voastră vrea să se oprească la o certitudine, dar vede că nu poate; obţine o alta, dar decade iarăşi. De câte ori? Dar învăţaţi întâi să vedeţi care vă sânt peripeţiile.

E primul lucru pe care îl afli din cartea aceasta, stranie pentru că te priveşte atât de aproape: că există peripeţii ale cugetului. De obicei cugetului nostru nu i se întâmplă nimic; tocmai el ar părea făcut să vadă, liniştit, ce se întâmplă în afară şi înăuntru, să cugete, să judece. Nu trebuie oare un judecător pentru lume? Dar viaţa spiritului este judecata judecătorilor. Nu e destul să spui că trebuie să educi cugetele. Hegel afirmă şi el, despre cartea sa, că descrie „lămurirea sufletului spre a-l face să devină spirit“, dar lămurirea, arderea, ispitirea în cuptoare, nu se face pedagogic, în cuptoare căldicele, nici măcar consimţit, ci e o peripeţie, o păţanie (ca şi *pathos*-ul grec). În locul unui cuget care să spună ce este pe lume sau ce trebuie să fie, iată unul care păţeşte ceva încercând să spună aşa. O întreagă carte de filozofie, adică o carte ţinând de genul didactic, trece astfel în genul epic. E şi singura. De altfel şi *Iliada* e singura, s-a spus. Şi dialogurile platoniciene, ca gen, sânt singurele.

Dar că există peripeţii ale cugetului nu e încă totul. Peripeţiile sânt *legate*. Întâi crezi că ai certitudinea sensibilă, senzaţiile cele bune, tari, directe, evidente; dar sub ele totul se destramă. Eşti trimis la certitudinea percepţiei, care îţi dă lucrurile, dar lucrurile stau sub legi. Treci la legile intelectului, dar certitudinea intelectului nu e oare una de sine? Atunci te muţi de la conştiinţa simplă, care e despre ceva, la „conştiinţa de sine“. Aci cauţi iarăşi certitudinea; o cauţi în străfundurile vieţii de care ţii, în sinea celuilalt pe care îl înfrunţi sau în sinea ta şi nu dai decât de sfâşiere. Ai greşit, îţi spui, ai luat conştiinţa şi conştiinţa de sine izolat. Trebuie să le iei împreună, ca „raţiune“. Şi atunci trăieşti peripeţiile raţiunii, care observă în afară şi nu capătă legi sigure, se observă pe sine şi capătă legi atât de sigure,

încât sânt goale, se caută zadarnic pe sine în tiparele trupului şi în circumvoluţiunile creierului, apoi iese în larg să pună ordine în lume şi aduce haosul; vede că lumea avea o dreaptă raţiune şi încearcă să o redea spre a constata că, în fond, certitudinea pe care o căuta în afară sau înăuntru era în *jurul* nostru, în lumea comunităţii, în familie, în cetate, în împărăţie, sau dacă nu chiar acolo, era în cuvântul care ne leagă, în cultură, sau în statul decretat de noi, şi dacă nu reuşea să fie nici acolo, certitudinea era desigur în conştiinţa noastră morală, ba mai degrabă în cea religioasă sau era unde? Iar toate acestea sânt peripeţiile noastre legate, pe care le istoriseşte *Fenomenologia.*

Şi peripeţiile nu sânt doar legate, sânt *organizate,* cifrate, ca sub un cod genetic. E cel mai straniu lucru din cartea lui Hegel că, după ce ideile devin întâmplări şi întâmplările se leagă, ele se iau de mână şi încep un dans dialectic, dansul care îşi face primii paşi în gândirea modernă. Şi iată ce firesc se întâmplă lucrurile totuşi: întâi totul e un ghem, totul e învălătucit în sine, e un *An sich*, spune Hegel; pe urmă ghemul se preface într-o înfăşurare sigură de sine, ca pe un fuior, e un *Für sich,* spune Hegel, şi apoi firul se toarce, atât cum era în sine cât şi cum e pentru sine; e un *An und für sich.* Ai putea crede vreodată că aceste trei momente aveau să se numească: teză, antiteză şi sinteză? Totuşi numai profesorii le numesc aşa, Hegel doar în câteva rânduri, şi firește le va fi greu să spună că senzaţia e teza, percepţia, antiteza şi intelectul, sinteza. Dar senzaţia e un în sine, percepţia ceva pentru sine, şi intelectul are şi generalitatea uneia, şi precizia celeilalte, iar toate trei se învălătucesc, dând un nou ghem, pe care-l înfăşoară ca pe un fuior conştiinţa de sine, spre a-l desfăşura apoi raţiunea. Toate curg aşa în tact, odată cu cartea lui Hegel, de parcă ai asista la o bachanală cum spune el singur în prefaţă în care nici un termen nu e străin de sacrul dans.

Dar e un dans al ideilor, va zice oricine la început, nu e unul al peripeţiilor reale. Credeţi? Peripeţiile nu sânt numai organizate, ele sânt şi *întruchipate.* La fel de firesc cum se înlănţuiau ele în ritmul dialectic, se vor desfăşura acum după întruchipările istoriei. Peripeţiile conştiinţei au fost peripeţiile omului istoric. Şi, dintr-odată, de la „conştiinţa de sine“, îţi apar în cartea lui Hegel întruchipările istoriei ştiute, atât de nesilit, încât de fiecare dată poţi pune altele, alături de cele ale cărţii. Povestind păţaniile conştiinţei, Hegel desfăşoară peripeţiile istoriei de trei ori, în cercuri tot mai largi, până ce unda istoriei ajunge, pare-se, la ţărmul certitudinii căutate.

Care e aceasta? ar putea spune cititorul nerăbdător; să ni se spună limpede care e cunoașterea sigură, și atunci vom ieși de sub peripeții, ba nici măcar nu va mai trebui să citim cartea. Dar cartea lui Hegel se face și reface cu fiecare dintre noi, de parcă n-ar fi scrisă.

Căci după ce a fost cartea peripețiilor cugetului, a peripețiilor legate, a celor ce se organizează dialectic, a celor întruchipate istoric, *Fenomenologia* e cartea peripețiilor *adevărate* din fiecare conștiință individuală. Ai vrea să nu citești cartea aceasta, dar ea e dintre cele care nu pot fi ignorate nepedepsit. Dacă nu citești cartea, atunci riști s-o scrii, într-un fel, adică să desfășori traiectoria vieții proprii de conștiință potrivit unora sau altora din capitolele ei. Și riscul cel mare e de-a o scrie prost, de a rămâne blocat în câte un capitol și de-a te stinge acolo, așa cum ai putea spune că se sting atâția tineri apuseni astăzi, cu narcoticele lor, la capitolul „senzație“, care nu e decât cel dintâi. E un teribil risc să ignori cartea aceasta.

Dar nu e oare și un risc în a o citi sau, mai ales, în a-ți închipui că ai înțeles-o? Este unul, firește, unul exact opus: riscul de-a *nu* o mai „scrie“, închipuindu-ți că ai devenit atât de lucid, încât poți să te sustragi oricăror peripeții ale cugetului. Numai că este și luciditatea aceasta, pe care ți-o poate da Hegel, o peripeție a veacului nostru. Probabil că face parte dintr-un capitol al cărții pe care o va scrie un alt docent, de astă dată poate nu unul de la Iena. În nădejdea că ar putea fi din țara lui Eminescu, ne gândim să toarcem firul cărții ajutorului de profesor.

CAPITOLUL I
Certitudinea sensibilă

Rezumatul capitolului introductiv: În cartea lui Hegel se dovedește că și conștiința are parte de peripeții.

Într-o carte mare – cum ni se pare că este aceasta, al cărei fir începem să-l toarcem – este întotdeauna vorba despre un personaj extrem de puțin interesant la prima vedere și pentru care totuși profeții au făcut religii și scriitorii cu un dram de geniu, cărți: este vorba de tine. Trebuie să te deprinzi cu acest omagiu, nu neapărat măgulitor, pe care ți-l aduc cultura în general și cartea lui Hegel în particular. Căci dacă din ultima lași deoparte „Prefața“, care e scrisă prea târziu, și „Introducerea“, care e scrisă prea devreme, dai peste capitolul I al cărții, privitor la „certitudinea sensibilă“, unde Hegel își îngăduie să istorisească întâmplarea de care tocmai ai avut parte, parcă. Ai luat în brațe lumea, sau ce ți-a plăcut din lume. Ce-i în mână nu-i minciună. Ei bine, ce-i în mână *este* minciună, spune Hegel – și parcă așa ai simțit.

Dar ce simplu ar fi dacă Hegel ar spune prin aceasta: totul e trecător, lumea simțurilor e părelnicie, nimic nu e adevărat printre cele de aci. Așa au spus religiile, făgăduind o altă lume, una „adevărată“; așa spune cultura indiană, chiar atunci când nu pune în loc decât neantul. Dar Hegel știe să plece de la un gând nespus mai subtil.

El nu spune că certitudinea sensibilă n-ar fi certitudine; își începe cartea spunând doar că pare certitudinea cea mai bogată, când în fond e cea mai săracă. Nu spune că n-ar fi adevăr în ea; spune doar că e vorba de adevărul cel mai abstract, tocmai în ea! Ce-i în mână e minciună, în sensul că n-are plinătatea pretinsă, că se dezminte drept ce se dă. Altminteri, toată cartea sa va arăta că nu faci decât să cauți, pe diferite registre, întâlnirea aceasta plină, pe care ai avut-o parcă și fără de care n-ai fi decât o umbră.

Dar acum, tot ce-ți pare mai determinat, senzația asta, fericirea asta (căci senzație, aci, trebuie luat în sens larg, ca senzație de fericire de pildă, sau de viteză, sau de beție rece, dacă vreți) este tot ce e mai nedeterminat. E un acum, e un aci, e senzația *asta*, dar nu e decât un „asta“, până la urmă. Și tu ești ceva de ordinul lui „asta“, dacă te gândești mai bine. „Cine-i acel ce-mi spune povestea pe de rost?“ Ceva fantomatic coboară atunci pe lume; lucrul resimțit devine un de exemplu și tu însuți ești un de exemplu. Nu e o

irealitate, dar e o altă realitate, una generală, tocmai aci unde vedeai ceva singular. Când un tânăr anumit iubește o fată anumită, un tânăr în general iubește o fată în general.

Cine a înțeles pe cont propriu lucrul acesta a intrat în *Fenomenologia spiritului.* Aci însă – vom spune noi – cultura începe să se transforme din omagiu într-o ofensă. Cum poate Hegel să pună în discuție ce mi-e mai intim și asigurat, certitudinea mea sensibilă? Căci prin simplul fapt că vorbește despre ea, ne transformă în fantome și pe mine, și certitudinea, adică în cazuri. Dar eu și ea nu sântem cazuri, sântem o realitate.

Și atunci, intrat în cartea lui Hegel cum ești, începi să curgi odată cu ea. Să-mi las eul meu deoparte, îți spui, ca inesențial; dar lucrul pe care-l resimt nu există el și nu stăruie, chiar dacă nu l-aș resimți? Stăruie într-un fel, dar va trebui să admiți că într-alt fel nu stăruie. E un *acum*, spui, este un *aci* care n-are nevoie de tine. Dar e un acum-noapte sau e un acum-ziuă? e un aci-arbore sau aci-casă? Este în orice caz un acum sau un aci reluate oricât, și ce rămâne din conținutul lor este *generalitatea* lor, pe care tocmai de aceea o poate prelua cuvântul. Totul trece, dar „acum“ și „aci“ rămân. Adevărul nostru e cuvântul, vorbirea.

Dacă traduci în românește gândurile lui Hegel, ai putea spune: ce este oare ființa pe care o îndrăgești și pe care certitudinea ta o fixează într-un aci și acum? Că ar putea fi o alta, să n-o mai spunem; dar aceeași fiind, tocmai că ea e desființată și reînființată de fiecare acum și aci, că reprezintă acum-ul tău neîncetat regăsit, o prezență, un parfum, un element de viață, o esență, un nume. Ceea ce sântem unii pentru alții este, în ultimă instanță, un nume.

Atunci, dacă ceea ce simte cineva pentru el e pură generalitate, un titlu subiectiv, un nume, înseamnă că esențial pentru certitudinea sensibilă nu este obiectul, ci e însuși subiectul ce resimte lucrul. Ce simt eu e adevărat pentru că simt eu. Dar, spune acum Hegel, orice alt eu poate să-l resimtă, și atunci eul tău, fără să dispară, firește, a devenit ceva general. Sau, dacă nu simte întocmai toată lumea, ci fiecare simte în felul său, atunci eul este o generalitate încă, întrucât „ce simt eu simt numai eu“ este experiența tuturor. Certitudinea mea nu e asigurată nici de obiectul din afara mea, nici de ce e în mine. Pe toți ne preia pustia generalității.

O asemenea pustie, care se deschide înaintea noastră și în noi înșine, este intolerabilă omului, cu atât mai mult cu cât nu reprezintă un neadevăr. Certitudinea noastră sensibilă s-a răsturnat efectiv, dându-ne cu senzațiile

tocmai abstractul. Omul *senzaţiilor* este cel care trăieşte în nori, în aburi, în fum – putem spune noi acum. Dar Hegel şi conştiinţa omului continuă: dacă obiectul nu are consistentă, dacă subiectul nu are nici el, în schimb întâlnirea lor trebuie să aibă: certitudinea sensibilă o dă tocmai întâlnirea lor. Nu-mi pasă că lucrurile sau stările se tot preschimbă şi dezmint; nu-mi pasă că eu sânt un „de exemplu“. Certitudinea mea o dă *întregul* pe care-l fac eu cu lucrul resimţit, şi ea poate fi indicată. Pot striga: atenţiune, atenţiune, aci e o certitudine, aci e o fericire! Cum îmi puteţi lua aceasta?

Nu ţi-o ia nimeni, om al certitudinii sensibile, dar ţi-o preia generalitatea, în timp ce tu credeai că eşti în singularitate şi nemijlocire. Dacă ai simţi cumva că extazul tău e „un atom de eternitate“ – cum spunea nu ştiu cine după Hegel – atunci te-ar absorbi de la început universalul, cu certitudinea ta cu tot. Dar dacă simţi că este un atom de timp şi vrei să indici acest *acum* al fericirii tale – să ţi-l indici doar ţie, ca să ai cu adevărat certitudinea lui – atunci, spune Hegel, suprimi acum-ul tău cu acum-ul indicării, aduci mijlocirea în nemijlocitul tău şi spui cum *nu* este ceva, ca să arăţi ce este. Şi la fel faci cu aci-ul tău; îl îngropi, ca să ţi-l indici, sub atâtea alte aci-uri, care nu sânt el. Căci în jurul a tot ce este se află o infinitate de nefiinţă, spusese Platon înainte de Hegel.

Ce importă? stăruie conştiinţa naturală; certitudinea şi adevărul rămân. Da, dar drept *altă* certitudine şi alt adevăr. Întoarceţi-vă la şcoala cea mai de jos a înţelepciunii, spune acum Hegel, la vechile mistere eleusiace, unde erai învăţat că pâinea pe care o mănânci nu e pâine, ci Ceres, vinul pe care-l bei nu e vin, ci Bacchus. Noi înşine astăzi, mâncând „cereale“, am uitat că mâncăm pe Ceres, pentru că ştim acum că mâncăm esenţe – zaharuri, proteine, grăsimi. Cândva, când vom obţine sinteza clorofiliană, ne vom ruşina, poate, că am crescut vietăţi şi plante pentru hrana noastră, spunând că ele sânt ce sânt, când în realitate erau şi *ne* erau altceva; şi ca atare vor dispărea din lume, cu zoologia şi botanica lor. Dar Hegel spune acum: „Nici animalele nu sânt excluse de la această înţelepciune; căci ele nu stau în faţa lucrurilor sensibile ca şi cum acestea ar fi existente în sine, ci, desperând de această realitate şi în completa certitudine a nimicniciei ei, ele se apucă şi le mănâncă; şi întreaga natură sărbătoreşte, ca şi ele, aceste mistere…“

Iar dacă vrei totuşi să spui că lucrul sensibil este ce este, o *spui* numai; căci declari despre un lucru cum că e asta, că e ceva singular, real, exterior, şi spunând aşa enunţi tocmai o simplă generalitate, de vreme ce, iarăşi,

orice lucru este un lucru singular, unul real, sau un „lucru“, adică – generalitatea însăși.

Așa încep, prin urmare, peripețiile conștiinței, cu transformarea în vid a tot ce e mai plin și în fantomatic a tot ce-ți pare mai real. Conștiința se surpă, cu certitudinea ei. Dar trebuie să spunem de pe acum, pentru întreaga carte, că nu se surpă din certitudinea sensibilă, ci *în* ea. Tot ce era mai individual a devenit o generalitate, dar omul, știind că de aci înainte nu va mai putea scăpa de blestemul și binecuvântarea generalității – căci aceasta e prima cădere a conștiinței: căderea în cerul universalului – nu se va împăca până ce nu va regăsi universalul cu *întreg* individualul pierdut.

Iar o vorbă a lui Eminescu, antihegelianul, ne pare iarăși un bun comentariu pentru acest sens al cărții lui Hegel, care este cartea certitudinii *cu* lucruri incerte cu tot. „Fără eu nu există Dumnezeu, fără ochi nu e lumină, fără auz nu e cântec. Ochiul e lumina, auzul e cântecul, eu e Dumnezeu. Națiunea mea e lumea“ (Ms. 2269). Absolutul lui Hegel nu va fi fără acum, fără aci, fără conștiință individuală și fără botanica ori zoologia pe care totul le pustiește. Cum e cu putință așa ceva?

CAPITOLUL II
Percepția, adică lucrul

Rezumatul capitolului anterior: Conștiința a crezut că obține certitudinea prin senzații, dar s-a pierdut în noaptea generalității.

Cum se descumpănește omul senzațiilor când vede că adevărul său e ceva universal! Voiai ceva *anumit*; dar casa pe care ți-o credeai a ta nu era decât o casă de om în genere; iubirea ta nu e decât o poveste a speciei. Totul devine spectral și evanescent, o clipă. – Apoi conștiința se regăsește: foarte bine, dacă nu pot avea certitudinea fără adevăr obiectiv, atunci voi face din casa mea, din viața mea, din tot ce există în jurul meu ceva obiectiv. Nu mă speriu că eu sânt un eu în general și obiectul, un obiect în general. Lumea mea e reală, nu spectrală ca a senzațiilor, căci e o *lume de ființe și lucruri*, nu de simple senzații, iar în fiecare ființă ori lucru pot vedea universalul cel bun.

O extraordinară promisiune se deschide celui ieșit de sub narcoză. Dacă nu obțin certitudinea prin senzații, o obțin poate prin percepții; dacă nu mi-o dau stările, care-s subiective, mi-o pot da lucrurile, care-s obiective. Și ce binefacere ar fi pentru mulți oameni, mai ales tineri, să treacă mai repede de la senzații la percepții – intrând astfel în capitolul II al cărții lui Hegel! Ce pas uriaș, adesea nefăcut de om, de la subiectiv la obiectiv. Iar Hegel se joacă aci, o clipă, cu trecerea *logic* necesară de la subiectiv la obiectiv, în drum spre absolut, dar nu ne spune încă limpede că totul se va mișca după ritmul: subiectiv-obiectiv-absolut. Conștiința descoperă singură, când descoperă, că trebuie să se supună la obiect, poate în drum spre absolut.

În loc să înregistrez din lucruri doar senzațiile, până la urmă evanescente, le înregistrez pe ele însele, lucrurile. Ele nu sânt un „asta“ care piere prin generalitate, așa cum n-ar deveni neapărat fantomatică ființa iubită, dacă ai vedea în ea eternul feminin. Dimpotrivă, ele sânt un „asta“ care învestește prin generalitate. Că e prea mult ca un lucru sau o ființă să fie purtătoare de universal? Dar iată, ele nu poartă numai un universal, sânt pachete de universaluri, și așa abia le poți înțelege cu adevărat.

Beția senzației e prea puțin lucru pe lângă bogăția percepției. Senzația îți dă câte ceva din ce *este* în lucruri, pe când percepția îți dă și ce *nu este* în ele. Ce ne e sensibil în lucru devine, dincolo de senzația evanescentă, o „proprietate“ a lui. Ființa aceasta, de pildă, are ochii albaștri; *nu* sânt negri,

nu sânt verzi. Dar ochii ei albaştri neagă şi în acelaşi timp păstrează frumuseţea celor negri şi verzi. Orice proprietate e reprezentativă pentru tot ce a suprimat, şi aduce astfel cu ea ceva universal. Ea nu rămâne singură în lucruri. Şi atunci realităţile date percepţiei tale sânt ca un fel de pachete de calităţi universale, ca un fel de medii în care subzistă proprietăţi diferite. Într-un acelaşi cristal de sare, spune Hegel, într-un simplu „aci“, ai laolaltă şi albeaţa, şi forma de cristalinitate, şi duritatea. Aşa sântem toţi: şi asta, şi asta – o colecţie de şi-uri, la prima vedere. Parisul înseamnă şi Notre-Dame, şi bulevardele, şi podurile de pe Sena.

Dar nici noi, nici lucrurile nu sântem simple medii indiferente. Ce e cuceritor în orice realitate dată este că focalizează toate universalurile acelea, care sânt proprietăţile felurite. O admirabilă unitate, o lume de unităţi aşa cum nu erau date senzaţiei, îţi iese înainte sub percepţia lucrurilor. E un unu exclusiv în fiecare; exclusiv căci nu are decât aceste calităţi, această structură. Dar ce belşug de calităţi, ce unitate complexă este în fiecare lucru individual! Şi e o unitate *sensibilă* încă – aceasta e bunătatea percepţiei.

Ceva gingaş apare astfel conştiinţei, odată cu fiecare lucru: o unitate şi un adevăr pe care ea trebuie să le prindă aşa cum sânt. Conştiinţa vrea să fie obiectivă – ca romancierul sau ca fizicianul, vom spune noi. Dar fizicianul şi romancierul sânt mai fericiţi decât conştiinţa, căci n-au decât problema unificării unui divers şi nu cad peste problema aceasta, teribilă în istoria gândirii, care este a *unului divers* el însuşi. Banalitatea aceasta care este „lucru“ e mai paradoxală decât toate paradoxele cunoaşterii.

Lucrul este ce este, simte conştiinţa. Că nu-l văd întotdeauna la fel, drept unu, e vina mea. Dar cum este orice lucru unu, când e legat prin proprietăţile lui de atâtea altele? Pe de altă parte, cum să nu fie unu când e atât de diferit, prin determinaţia şi înmănuncherea lor, de altele? Nici o frunză nu are culoarea altei frunze, s-a spus. Ai vrea atunci să înţelegi ce anume dă unitate, nu singularitate, lucrului; dar dacă senzaţia, înfrântă, a lăsat loc percepţiei, acum percepţia te întoarce la senzaţie şi te face să iei dintr-un lucru doar câte un aspect, câte o singularitate iarăşi. Eu *simt* că lucrul acesta, fiinţa aceasta, oraşul acesta sânt aşa.

Şi totuşi simţirea noastră e mai matură acum. Ea nu mai e o stare subiectivă; acum vrea să fie o înregistrare obiectivă. E drept, dacă nu prind lucrul în unitatea şi identitatea lui, dacă nu pot istorisi despre el decât ce *îmi* este, atunci ar însemna că *eu* sânt cel care aduc în el diversitatea

proprietăţilor şi *eu* sânt mediul acela în care un lucru ca şi un om sânt şi asta, şi asta. Mie, doar, omul acesta mi-ar fi şi curajos, şi bun, şi nebun.

Totuşi determinări există *în el.* Determinări sânt în orice lucru ca să-l facă lucru, şi ele sânt bine distincte. Am luat o clipă asupra mea diversitatea lucrurilor, dar acum trebuie să iau asupra mea unitatea lor. Spun: sânt feţele unui aceluiaşi lucru şi „întru cât“ e în joc, una nu e alta, dar lucrul e *unu.* Poate că în lumea aceasta de proprietăţi şi procese variate şi continue, *noi* sântem cei care tăiem unităţi, în timp ce lucrurile sânt simple „colecţii de materii“, pe care conştiinţa noastră vine să le înzestreze cu identitate. – Şi atunci, dacă reflectăm la experienţa pe care tocmai o făcurăm asupra lucrurilor, vedem că şi lucrul este când unitate, când diversitate, şi conştiinţa noastră este când izvor de diversitate pentru lumea realităţilor, când izvor de unitate. Conştiinţa s-a dedublat; lucrul s-a dedublat. Nu cumva, sub percepţia care îmi făgăduia certitudine, lumea îşi iese din ţâţâni?

Ce potrivit cade acum al treilea moment în desfăşurarea conştiinţei percepătoare, după Hegel! Căci după ce percepţia a făcut mai întâi dreptate obiectului, apoi conştiinţei, acum face dreptate *lumii* obiectelor, cu riscul ca ea însăşi, percepţia, să-şi arate puţinătatea. Ai pendulat, cu percepţia, între lucru şi conştiinţă; dar lucru înseamnă de bună seamă *lucruri,* iar a percepe reprezintă o întâlnire cu lumea. Un arbore trimite la arbori şi la o lume în care sânt şi alte lucruri decât arbori. El este altul şi faţă de alţi arbori, şi faţă de alte lucruri, după cum era altul faţă de conştiinţă. Orice lucru este, aşadar, şi „lucru-pentru-un-altul“, iar „unitatea lucrului cu el însuşi este tulburată de alte lucruri“, spune acum Hegel.

Ce se tulbură în definitiv? Se tulbură poate gândul sau nădejdea, pe care ţi-o dădea percepţia, de-a putea întâlni universalul *într-un singur lucru.* Diversitatea era şi în lucru, în opoziţie, dar şi în armonie cu unitatea lui: acum însă apare diversitatea *dintre* lucruri, care o face inesenţială pe cea dintâi. Sau, ca să înţelegi acest straniu paradox al lucrului, de-a fi nu unificarea unui divers, ci un unu divers, trebuie să te ridici la cealaltă diversitate, dintre lucruri. Spre a înţelege cum este *un* arbore o unitate diversă, încerci să vezi cum sânt *diverşi* arbori o unitate. În termeni filozofici, am putea spune: nu problema substanţei trebuie să pună percepţia în joc, cum părea să facă la început, ci problema *relaţiei.*

Dar în felul acesta, fiinţa-pentru-sine, cum spune Hegel, faptul de-a fi unu al lucrului, cu excluziunea tuturor celorlalte, devine tocmai una cu

opusul ei, cu ființa-pentru-unaltul. Dacă i se pot traduce gândurile, aci, sau dacă, dincolo de litera lui, trebuie să descrii ce se întâmplă conștiinței percepătoare, vei spune că ființa-pentru-sine a arborelui, de pildă, a devenit ființă-pentru-un-altul, pentru alți arbori, tocmai pentru că s-a definit atât de bine retrăgându-se în identitatea ei. Dar aceasta înseamnă că un singur lucru nu poate reține universalul pentru el. Iubita cuiva nu poate reține eternul feminin pentru sine. Ființa ei „pentru sine“ a devenit ceva inesențial. Căci dacă ar fi esențial ca eternul feminin să fie numai în ea, n-ar mai fi universalul acela.

Conștiința a vroit să se ridice de-a dreptul de la ființa sensibilă la universal: să vadă într-un singur exemplar legea, am zice. Aceasta ar fi certitudinea căutată de conștiință.

Dar poate că, spre a vedea universalul într-un singur exemplar, trebuie să treci prin necondiționatul lui; ca să vezi omenescul într-un singur om, trebuie să te fi uitat câtăva vreme la omul în genere. Însă universalul percepției este unul *condiționat,* căci e provenit din sensibil și încărcat cu opozițiile acestuia. Poate că abia *intelectul,* care e mai pur, va reuși să obțină ceva în această privință. – Și conștiința se surpă din nou, ca la treapta senzației.

Firește, bunul-simț, care nu e decât o înțelegere percepătoare, spune Hegel, crede că a și prins universalul și adevărul, încercând să reducă toate contradicțiile la o chestiune de „punct de vedere“. Îndărătul sofisticii lui însă, ce-i rămâne bunului-simț? Rămân câteva esențe de gândire, câteva adevăruri abstracte, care nu pot opri mersul conștiinței percepătoare către *scepticism.*

În acest capitol al lui Hegel se îngroapă Hume, odată cu bunul-simț. Fie-le țărâna ușoară, țărâna lor nedospită de gând, cum a fost. Căci fără școala intelectului lecția lucrurilor nu e decât o nouă amăgire, sau surâsul ei amar.

CAPITOLUL III
Forță și intelect

Rezumatul capitolelor anterioare: Cu senzațiile nu poți obține certitudinea. Cu percepțiile ai doar iluzia că o obții. Atunci încerci cu intelectul.

Când ajungi să ai gânduri – cum ajungem să avem cu toții, în trei timpi, dacă trebuie să dai crezare lui Hegel – înțelegi de ce nici senzațiile, nici percepțiile nu-ți pot oferi certitudinea: nu-ți dau „universalul necondiționat“.

Aci conștiința omului obișnuit protestează: astea sânt chestiuni filozofice, n-am nimic de-a face cu ele. Ba tocmai cu ele avem de-a face, spune Hegel. Acest universal necondiționat „constituie de acum înainte adevăratul obiect al conștiinței“. Pentru *noi* (și când Hegel spune „pentru noi“ este vorba de conștiința filozofică) ar putea fi în joc de pe acum conceptul. Dar conștiința obișnuită nu are deocamdată decât gânduri, nu concepte filozofice, iar ceea ce ni se descrie aci este ce i se întâmplă ei când, după ce a sfârșit cu stările subiective schimbătoare și cu realitățile obiective amăgitoare, a ajuns la gânduri, adică la universalul necondiționat.

Ce este un universal necondiționat e simplu de spus, măcar negativ. Când Hegel scrie unui prieten – chiar în zilele *Fenomenologiei* – că a văzut în Napoleon, ce trecea victorios pe străzile Ienei, „sufletul lumii călare“, el vorbea de un universal condiționat încă, unul al percepției. Se poate vedea universalul și așa, într-un omuleț; dar, oricât de bine ai crede că știi ce este universalul și ce omulețul, e o întrebare dacă nu te amăgești. Conștiința, în orice caz, nu mai vrea să riște. Ea a ajuns la *gândul* lucrurilor, care e dincolo de lucruri, la un fel de ființă-pentru-sine care e și ființă-pentru-altul – așa cum universalul unei specii naturale este și ceva pentru sine, și o realitate pentru un altul – și se uită acum la ceea ce are în fața ei. Se uită să vadă cum arată lumea și lucrurile dacă le gândești, adică dacă le privești în sine sau, mai degrabă, dacă privești în *sinea* lor.

Privit așa ca un obiect, universalul, acesta necondiționat – care parcă nu e noțiune, idee, ci cu adevărat, cum spune limba noastră, sinea lucrurilor – îți este la început ce era și pentru percepție orice obiect: un pachet de proprietăți de o parte, o unitate de alta. Dar acum *gândești,* nu percepi, și gândul te face să înțelegi că ai în față o unitate care trece în diversitate, așadar intră în expansiune, și o diversitate care intră în concentrare. Există o

forță, îți spui, una „nucleară“ am zice astăzi, ce ține lucrurile. Sună straniu să spui forță, când e vorba de lucruri gândite, dar așa apare totul, în fond. Noi știm astăzi câtă forță este în atomul care-și ține pe orbită particulele. Dar tot un fel de forță este și într-un „universal“, care-și ține laolaltă și specifică diversitatea.

Dacă e așa, atunci tot ce spune Hegel aci despre forță poate fi întruchipat în exemple. Universalul acesta care e „specia“ trebuie să aibă o forță care să-și țină exemplarele laolaltă și să le facă, de pildă, pe unele, viețuitoare cu copita despicată, pe altele, cu ea nedespicată. Gândim arborele ca o forță perfect sigură de ea, de vreme ce ne întrebăm dacă arbustul acesta este sau nu arbore. Și câtă forță nu e într-o idee; de pildă ce forță trebuie să aibă ideea de „erou“ gândită de Carlyle, pentru ca el să-și îngăduie a numi erou și pe cineva aparent fără spirit eroic, pe un distins curtean ca Goethe. Iar în însuși acest capitol hegelian despre „Forță și intelect“ – care trece drept cel mai greu al cărții – simți că este o forță centrală, o idee care să unifice toată risipa de idei.

Așadar, intelectul nostru surprinde ceva activ în universalul său, o forță; și nu doar una, ci parcă două, ce se solicită reciproc. Dacă putem ilustra în continuare, am spune: forța naturii solicită arborele (până unde se poate el întinde?); și forța arborelui solicită natura (până unde poate ea să-i reziste?). Sau: ideile capitolului lui Hegel solicită ideea unificatoare să le strângă la un loc; aceasta în schimb solicită ideile să o diversifice. Hegel spune și mai complicat: există o altă forță, care solicită forța dată „atât la exteriorizare, cât și la întoarcerea ei în ea însăși“. Dar ce sânt toate acestea?

Sânt expresia a două forțe, care de fapt sânt una, o neîncetată trecere a unui moment în celălalt, un proces ce reprezintă, pentru conștiință, *interiorul* universalului gândit.

Așa vede conștiința lucrurile, când le gândește: cu un „înăuntru“ al lor, cu sinea lor. Dar interiorul este deocamdată doar pus pe gând în toate acestea. El trebuie să apară singur gândului. Dacă el e „adevăratul fond al lucrurilor“, sinea lor, atunci el este dincolo de lumea sensibilă și doar manifestat de ea: vine ca o lume suprasensibilă. Intelectul singur – și nu atât cel al gândirii filozofice sau științifice, cât al gândirii obișnuite, plină de bun-simț cum este – se vede silit să proclame o lume adevărată, „dincolo de ce este aci și dispare“, un *transcendent.* Când bunul-simț precumpănește în exercițiul intelectului, conștiința se mulțumește să declare, în acest moment:

„adevărul lucrurilor nu poate fi cunoscut“. Dar, spune Hegel, este mai bine să umpli golul cu visuri decât să-l laşi gol.

În realitate, ceea ce ne pare adevăr intim al lucrurilor nu rămâne pentru noi un gol, ci este tocmai „fenomenul ca fenomen“; însă nu fenomenul sau manifestările pe care le înregistrăm cu simţurile şi percepţia, ci fenomenul ca gând, pura diferenţiere a unei unităţi: *legea.* „Diferenţa, spune Hegel frumos, este exprimată în lege ca imagine stabilă a fenomenului instabil.“ Ce oare este legea peste tot, dacă nu unitatea diversă, pe care o prindea şi pierdea percepţia, dar pe care o fixează acum intelectul? Acesta din urmă s-a ridicat la „imperiul liniştit al legilor“. Universul necondiţionat pe care-l urmărea conştiinţa a fost captat.

A *părut* captat, nici vorbă, sub chipul legii – şi multe conştiinţe rămân împăcate la acest chip, cum fac iubitorii de ştiinţă –, dar conştiinţa, la singular, nu se împacă. Omul se încurcă întru câtva în acest imperiu liniştit al legilor. Întâi, n-ai destule legi, căci „legea e prezentă în fenomen, dar nu este întreaga prezenţă a fenomenului“. Pe urmă, ai prea multe legi, fiindcă numărul lor e nedeterminat. Ai vrea în sfârşit să ai o lege unică, dar, când o afli, cum ar fi cazul cu legea atracţiei universale, nu mai spui nimic despre lucruri decât că stau în cimitirul legalităţii.

Ce straniu e universalul acesta necondiţionat peste care cădea gândul! La început îi apărea ca o forţă; acum e total lipsit de forţă, parcă, e doar o denumire generală, o indiferenţă. Dar tocmai de diferenţa în unitate era vorba. Dacă spui că legea electricităţii este să se diferenţieze în pozitivă şi negativă, atunci ar rămâne să existe o electricitate dincolo de legea ei. Să fie legea numai în intelect? Să fie diferenţierile doar felul nostru de-a explica, deci ceva ce nu explică lucrul însuşi?

Dar toate acestea se întâmplă numai câtă vreme intelectul rămâne la „unitatea calmă a obiectului său“. Unitatea aceasta *nu* e însă calmă tocmai pentru că suprimă diferenţele, spune în chip subtil Hegel. Şi este însăşi subtilitatea conştiinţei gânditoare, care vede transformare, schimbare, viaţă în acel interior al lucrurilor unde pusese o clipă apatie. Ce este sinea lucrurilor decât o permanentă prefacere, nicidecum o stare? Lumea atunci s-a răsturnat: există o a doua lege, opusul legii constante şi calme. „Imperiul liniştit al legilor… este convertit în opusul său.“ O a doua lume suprasensibilă apare, una în care răsturnarea e totală, un fel de antilume, unde totul e altfel, aşa cum – spune Hegel – pedeapsa distrugătoare de om, pe care o dă legea primei lumi, devine în lumea inversată (în sinea ta de om,

am spune) o iertare ce salvează esenţa omului. Tu ai greşit, dar omul din tine n-a greşit.

O asemenea lume răsturnată seamănă cu lumea aceea de mai târziu, de care Hegel vorbeşte cu aprobare ca de una „pusă pe cap“. Să luăm drept valabil ce spune el cum că de la Revoluţia Franceză lumea este aşezată pe cap? Tot ce se poate spune aci este că Hegel nu exprimă încă tot gândul său, ci exprimă treapta de gândire pe care a atins-o conştiinţa. Ea este cea care trece asupra lucrurilor legea pe care o aducea cu ea, ca o opoziţie neîncetată, ca o diferenţă neîncetată, ca o infinită însufleţire. Ceva ca un suflet al lumii, ca „sângele universal“ circulă peste tot – declară acum Hegel în numele conştiinţei.

Dar ce spune Hegel în felul acesta? Ar putea spune ce ştim astăzi, că un acelaşi cifru matematic sau un acelaşi cod genetic circulă peste tot în substanţa moartă şi vie a lumii. El spune însă, mai cuprinzător, că tot ce am gândit despre universalul necondiţionat: cum că e o forţă, că e interiorul lucrurilor, un suprasensibil, un transcendent, o lege, o antilege, o unitate ce se dezminte şi confirmă statornic – totul este suflet din sufletul nostru, este sânge din sângele nostru. Că fără să ştim, căutând să vedem ce e în sinea lucrurilor, am proiectat în ele sinea noastră, sau că am vorbit despre lucruri *după modelul conştiinţei de sine.* Aşa e conştiinţa de sine, o dezminţire ce se confirmă la infinit. Şi aşa vedem lucrurile. „Explicarea“ intelectului nu e decât o descriere a ce e conştiinţa de sine. Şi de aceea ne şi place să explicăm lucrurile: „Conştiinţa este aci într-un nemijlocit monolog cu ea însăşi.“

Ce firesc se exprimă trecerea aceasta de la conştiinţă la conştiinţa de sine, în limba noastră: sinea omului a privit în sinea lucrului, a vroit să vadă lucrurile ca şi cum ele ar avea ochi, întocmai zeităţilor acelora presărate cu ochi pe tot corpul; a privit atât de adânc, încât s-a văzut pe sine. Dar dacă e aşa, cum să capeţi certitudinea privind sinea risipită în lume? Trebuie să ştii, mai întâi, ce este în sinea ta de om. Certitudinea trebuie atunci să fie în primul rând certitudine de sine.

LA CUMPĂNA DINTRE CAPITOLELE III ŞI IV

În capitolele de până acum a fost vorba de senzaţie, cu neputinţa ei de a obţine certitudinea, apoi de percepţie, cu eşecul ei, în fine de intelect, cu eşecul lui. Toate trei alcătuiesc conştiinţa simplă, cu eşecul ei.

Aşadar, după trei demersuri conştiinţa trebuie să ia totul de la început. Ar trebui să trecem şi noi mai departe, dar am spus „trei“, şi ceva ne îndeamnă să ieşim o clipă din textul lui Hegel. L-am urmărit şi-l vom urmări mai departe, pagină cu pagină, cu întunecimile lui, din fericire *legate* şi astfel străluminate. Dar acum e un moment solemn: am acoperit prima triadă – am rostit pentru prima dată „trei“.

E un cuvânt magic la Hegel. Nu şi la om? În romanul acesta, în care se năzuieşte către certitudine ca spre o fericire, căutările se fac din trei în trei demersuri. Am avut la capitolul „conştiinţă“ trei. Dar conştiinţa nu era decât cea simplă, care nu trecuse încă modalităţile ei superioare: conştiinţă de sine, raţiune, spirit. Câte momente va avea conştiinţa de sine? Tot trei. Dar raţiunea? Aceasta va avea de trei ori trei. Şi spiritul? Mai întâi, spiritul însuşi e întreit; şi fiecare ipostază a lui se va desfăşura în trei timpi. Dar ce este beţia aceasta a triadei, cu fascinaţia, ca şi cu artificiul ei? Ce am eu de a face – spune conştiinţa obişnuită – cu dansul acesta, cu numărătoarea aceasta sacră, cu procesiunea de treimi?

Hegel însă pare a spune că ele nu privesc numai conştiinţa, dar şi tot ce se mişcă, tot ce merge, mersul însuşi. Dacă mersul este al pasului, atunci întâi ai, la cel ce se mişcă, unitatea nediferenţiată a trupului, pe urmă ai o dezbinare ce e pasul propriu-zis, în fine ai o unitate ce se reface, când tragi piciorul. Dacă mersul e al viermelui târâtor, întâi ai un lanţ nedeterminat, apoi strângerea, încovoierea, în-doirea lanţului, la urmă refacerea şi înaintarea lui. Şi aşa e la conştiinţă. Întâi ai o nedeterminare, cea a senzaţiei, apoi determinări ale percepţiei, pe urmă o destindere şi anulare a determinărilor, în legile intelectului. Întâi ai ceva subiectiv, nediferenţiat, apoi ceva obiectiv, diferenţieri, la urmă un absolut de dincolo de diferenţieri. Subiectiv-obiectiv-absolut, acesta ne e tactul.

Iată fapta, de pildă. Şi în cazul ei, întâi ai ceva subiectiv, o idee; apoi ceva obiectiv, proiectul pe care-l faci potrivit cu ideea; în fine făptuieşti – şi ai intrat în absolutul lumii. Sau iată cunoaşterea. Cunoşti, să spunem, un om; e ceva subiectiv, o impresie în primul moment; apoi ţi-l descrii, îl

delimitezi, îl definești – e ceva obiectiv; îl vezi definit de alții și în el însuși – e ceva absolut. Fapta elementară, cunoașterea elementară se petrec așa, în trei timpi. Conștiința începe numărătoarea de la trei și – spre deosebire de mașinile electronice care numără în baza doi – ea numără în baza trei.

Căci numărătoarea e ceva curios și schimbător, în mâna omului. Omul conștiinței religioase și teologul nu numără, ei știu doar de Unu. Logicianul numără plecând de la unitate și construind numerele. Matematicianul pare a spune că unitatea, ca și punctul, nu are consistență, și își începe numărătoarea de la doi. Doar filozoful speculativ începe de la trei. El spune că un Unu exclusiv ar însemna extincțiunea gândirii și că *doi* (da și nu, sau-sau, închis-deschis, polaritățile, dualitățile oarbe) reprezintă desigur triumful mașinii, dar și blocarea gândirii. Iar făcând așa, adică pornind numărătoarea de la trei, filozoful pretinde că redă tocmai tactul vieții și al realului. Nici logica, nici matematica nu-l pot reda; cel mult redau tic-tacul mașinii. Conștiința, viața și realul numără în baza trei.

Toate aceste adevăruri – sau poate iluzii ale gândirii speculative și ale lui Hegel, în cazul de față – trebuie să fie prezentate cititorului, pentru ca el să înțeleagă neverosimilul cărții de-a încerca, și uneori a reuși, să vorbească nu despre altcineva decât noi; și nu din afara, ci din adâncul nostru. Dar pentru aceasta, trebuie să nu se teamă că face piruete și, mai ales, să dea nume potrivit piruetelor pe care le face. Altfel, dacă, după prostul obicei consacrat, își descrie cele trei mișcări prin teză-antiteză-sinteză, totul e pierdut. Sau dacă, spre a ilustra acum ce este o triadă hegeliană, se gândește – iarăși după prostul obicei consacrat – la triada speculativă primă din *Logică* (1812), anume ființă-neființă-devenire, și nu la triada aceasta simplă din *Fenomenologie* (1807), totuși nespus mai instructivă: senzație-percepție-intelect, atunci iarăși totul e pierdut.

Căci problema este să înțelegi situații *concrete*, iar nu jocuri abstracte de principii în cadrul unei dezbateri teoretice, cum ne sună astăzi teză-antiteză-sinteză. Când Hegel spune și el teză, vrea să spună „thesis“, adică *punere*, care nu întâlnește opoziția unei teze adverse, ci își devine singură o *opunere*, spre a sfârși într-o laolaltă punere sau *compunere*. De aceea el preferă să vorbească despre o punere subiectivă, care-și devine o opunere obiectivă și care duce la o compunere absolută; sau vorbește și descrie ceva cum este în sine, în virtualitățile lui, spre a arăta apoi cum e pentru sine, în actualitatea lui sau cum este în și pentru sine, adică în fondul lui; după cum alteori vorbește de o modalitate universală, una particulară și una singulară

a lucrului şi situaţiilor. Iar el îşi botează liber şi variat triada, tocmai pentru că nu e vorba de teze de principii, ci de situaţii de fapt, în care eşti prins, din care te desprinzi şi pe care până la urmă le cuprinzi – spre a le depăşi iarăşi.

Atunci e firesc să îmbogăţeşti denumirile date momentelor hegeliene cu alte nume, variate ca şi aspectele vieţii sau realului. Ai putea spune de pildă: în principiu-în fapt-în fond. Totul este şi îţi este aşa, în principiu-în fapt-în fond. În principiu (şi aceasta poate însemna „la început“, *in principio*) noi avem senzaţii; în fapt, senzaţiile nu rămân libere, ci se prind în percepţii; în fond însă, tot ce resimţim, ca fiinţe cu intelect, este transfigurat de logos, nimic în noi nu e dezintelectualizat. Sau pentru cele ce facem aci: în principiu, noi interpretăm acum pe Hegel; în fapt este o interpretare anumită; în fond, e o încercare de-a vorbi prin Hegel despre conştiinţa omului. În principiu, ne înţelegem unii cu alţii, autori şi cititori; în fapt, fiecare avem înţelesurile noastre; în fond, şi peste unii, şi peste alţii trec înţelesurile unui adevăr mai adânc, al lucrului ori al timpului.

Despre asemenea triade în imediat vorbeşte cartea lui Hegel, nu despre marile stihii, ca fiinţa, nefiinţa, devenirea. De aceea ni s-a părut potrivit să ne oprim la prima triadă, senzaţie-percepţie-intelect, şi să spunem că pe modelul ei concret, iar nu pe modele divine, se va desfăşura romanul conştiinţei. Iar triada de aci e instructivă pentru orice triadă viitoare, chiar pentru cele speculative de *Logică,* căci ea spune simplu cum că la început există în toate un haos nediferenţiat, apoi vin determinările şi diferenţierile, la urmă topirea diferenţelor. La acest model se va reveni tot timpul, ca o obsesie, în romanul conştiinţei, aşa cum viaţa spirituală, oricât de complexă ar fi, revine la momentul simplu al „conştiinţei“, adică la senzaţie, percepţie şi intelect. Au existat teologi ai senzaţiei, ai percepţiei sau ai intelectului. Astăzi avem matematicieni ai senzaţiei, probabil alţii ai percepţiei şi alţii ai intelectului. Şi poezia e aşa. Toată viaţa omului e aşa, după acest triptic elementar.

Atunci, dacă prima triadă poate spune atât de mult pentru restul cărţii, să ne uităm încă o dată la ea spre a fura, dacă putem, secretul *mişcării* din cartea lui Hegel şi din viaţa de conştiinţă. Că mişcarea se face în trei timpi – o acceptă sau nu o acceptă încă o conştiinţă obişnuită; dar că secretul mişcării ar fi „negativitatea“, cum spune Hegel, şi cu el comentatorii, aceasta ea n-o acceptă defel. Şi poate că aci conştiinţa omului obişnuit are dreptate. Căci la fel cum nu putem spune că senzaţia ar fi teza şi percepţia antiteza, nu poţi spune nici că percepţia *neagă* senzaţia sau că intelectul ar

nega percepția: e ceva forțat, e brutal logic și de-a dreptul neadevărat. Neființa poate nega ființa, dar percepția nu neagă senzația, așa cum conștiința de sine nu va nega conștiința simplă. În schimb percepția spune *ba* senzației și pretențiilor ei, așa cum conștiința de sine spune *ba* conștiinței simple – acesta e pasul, mersul, demersul. Și așa, cu *ba*-ul nostru, lucrurile au sens.

Ni se păruse, la capitolul despre intelect, că trecerea de la conștiință la conștiința de sine este făcută firesc de „sinea“ românească: privești în sinea lucrului după modelul sinei tale. Acum spunem și mai mult, că prima triadă hegeliană și aproape toate cele ce vor urma aci nu se înțeleg, cu mișcarea lor dialectică, dacă punem în joc pe „nu“. Va fi fiind *nu* suveran în logică și în *Logica* lui Hegel, dar în *Fenomenologia* lui cel care domnește și însuflețește este *ba*. Nu poți să negi ce ești și ce este în lucruri, ceea ce rămâne statornic în ele, cum va rămâne conștiința simplă. Dar poți spune ba. Devenită un pelerin al certitudinii, conștiința pleacă parcă la drum cu un toiag din pădurile Traciei.

CAPITOLUL IV
Adevărul certitudinii de sine

Rezumatul capitolelor anterioare: Cititorul a văzut cum, în urmărirea certitudinii, conştiinţa a pus în joc toate mijloacele ei – senzaţia, percepţia, intelectul –, dar n-a căpătat certitudinea. Atunci ea înţelege că trebuie să devină conştiinţă de sine.

Ca la sfârşitul capitolului III al cărţii lui Hegel, dintr-odată năvăleşte în conştiinţa noastră sângele. Din lumea rece a conştiinţei simple, treci acum la lumea caldă a conştiinţei de sine. Din lumea cețurilor cu senzaţia, sau a obiectelor cu percepţia, sau a spectrelor cu intelectul, din toată această lume impersonală, treci într-una personală, chiar dacă nu încă una a persoanei, nici măcar a insului, ci doar a individului uman. (Te naşti atunci la viaţă, am putea spune, sau mai degrabă te cufunzi în viaţa cea vastă, aşa cum de aici înainte cartea conştiinţei se populează cu oameni şi se cufundă în bunătatea şi căldura istoriei.) Căci de la adevărul care era pentru conştiinţă *altceva* decât ea, treci acum la conştiinţa care „îşi este ei însăşi adevărul“, spune Hegel. Descoperi eul şi tăria de-a spune eu, într-o lume care, ca întreg universul conştiinţei simple, este mută.

O miraculoasă soluţie şi fericire de o clipă se ivesc pentru conştiinţa însetată de certitudine. Ca să obţii certitudinea, trebuie de bună seamă ca adevărul să nu-ţi fie ceva străin – să nu fie o lege a cine ştie cărei raţiuni divine sau un decret al destinului orb el însuşi. Dar un singur *obiect* pe lume nu ne este cu adevărat străin: e *subiectul*, propriul nostru eu. Atunci orice adevăr va trebui să devină aşa: una cu noi, aşa cum e una eul ce se gândeşte cu conştiinţa de sine, care e propriul său gând. Oricât de variate sânt manifestările eului, conştiinţa de sine se regăseşte statornic în ele ca în eul propriu. Oricât de variate ar fi lucrurile, ne regăsim în ele, dacă înţelegem că, într-un fel, ele sânt după chipul şi asemănarea noastră. „Cu conştiinţa de sine am intrat deci acum în domeniul intim al adevărului“, spune Hegel.

Am intrat, dar ce peripeţii ne aşteaptă! Ceea ce trebuie spus încă o dată, în acest moment, este că Hegel nu vorbeşte despre cine ştie ce conştiinţă savantă, care ar aspira să capete certitudinea adevărurilor ei. Vorbeşte despre cineva simplu, cum ar fi omul tânăr sau omul conştient de totdeauna, în care se trezeşte, după o amară dezamăgire în ceea ce priveşte lumea imediată, conştiinţa de sine deschisă către lumile mai depărtate. Sau

vorbește despre cineva la fel de simplu ca omul de pretutindeni – și mai ales din Răsăritul indian – care se ridică la o primă treaptă de viață spirituală prin aceea că, odată cu conștiința de sine, capătă o conștiință a Sinelui. Căci conștiința de sine nu înseamnă în nici un caz conștiință de mine însumi doar. „Eu sânt eu“ reprezintă la această treaptă: eu sânt mai mult decât eu. Eu sânt tot ce este, în sensul că tot ce este reprezintă sinele meu mai vast. Nu eu sânt lumea, cum ar spune un subiectivism nesăbuit, dar lumea este eu; se concentrează în eu, așa cum eul intră în expansiune către lume.

Toată pagina abstractă care urmează în cartea lui Hegel, cu acea conștiință de sine care preia, ca simple momente ale ei, lumea senzației din primul capitol, lumea percepției sau cea a intelectului, și care suprimă orice deosebire, în restul cel vast al lucrurilor, poate fi tradusă prin cuvântul înțelepciunii indiene în fața oricărui lucru: „și asta ești tu“. Ești frate cu tot ce este, frate cu râul, ramul, spui arborelui frate arbore și câinelui frate câine, ba chiar fosforului frate fosfor. La intelect, în capitolul III, sinea lucrului era ca sinea mea. Acum, cu conștiința de sine, sinele însuși este „întreaga răspândire a lumii sensibile“; nu numai că se hrănește din materiile lumii, dar „se menține pe spesele universalului“, după cuvântul cărții.

Acum viața poate perfect veni să suprime orice subzistență individuală: ea o suprimă de fapt, ca organicul, doar spre a o produce din nou. Nu mai poți ști bine cine are subzistență și cine nu are; totul e prins în acest vast ciclu, în care întregul este stăpânitor, cu mișcarea lui. Iar noi înșine, ca oameni, sântem prinși în el. Dar ceva ne desprinde, până la urmă, din acest ciclu – și e tocmai conștiința. „Viața trimite la altceva decât ea, anume la conștiință“, spune Hegel. În realitate, conștiința nu va fi decât refacerea, pe altă treaptă, a unității vieții în *diferențele* ei. Iar când conștiința își dă seama de Viața însăși, ca de genul în care este prinsă ea, (de acea viață, am spune în alte cuvinte, pe care în zilele noastre un Albert Schweitzer cerea s-o respecți în cea mai umilă făptură a ei) atunci te ridici la conștiința de sine, așadar la conștiința acelui sine lărgit care poate fi, pentru om, viața însăși.

Cum să-ți închipui că Hegel vorbește aci despre conștiința târzie, cea a cugetului rafinat sau a filozofiilor idealiste? Dar el vorbește despre acea conștiință de sine crescută firesc din animalitatea și rafinarea ființei materiale din om. Vorbește de omenescul începuturilor, și simți trezindu-se la conștiința de sine o ființă a preistoriei. Este un Ghilgameș cel în care se ivește acum conștiința de sine și care năzuiește, încă în pustiul subuman din

jurul lui, către certitudinea eului propriu. Este un om crescut din ţărână la dimensiunile omenescului.

Iar certitudinea aceasta râvnită, firește una *superior* primitivă – așa cum fiecare din noi nu e decât un primitiv superior, când este și aceasta – va fi de-a desființa totul, însușindu-și-l: de a face din lemnul arborelui arc și măciucă, de-a mânca roadele pământului, pentru că sânt sinele lui care-și așteaptă integrarea în eul lui trupesc, și de-a aduce sub *dorința* lui, sub pofta lui elementară, dovada „nimicniciei acestui Altul“, cum spune Hegel. Am revenit, în clipa de față a conștiinței de sine, la capitolul I al conștiinței simple, adică la senzație: la mâncat și băut, adică la Ceres și Bacchus. Dar acum nu mai e vorba de *resimțit* lumea, ca în ceasul dintâi, ci de-a obține *confirmarea de sine* prin lume. Foamea și setea s-au spiritualizat: dorești ca lumea să te recunoască și să-ți spună „stăpâne“.

Iar lumea o spune: se lasă negată, în ce este, se lasă desființată de tine – chiar prea lesne. Că te recunosc lucrurile, – că ele se neagă, spune Hegel – nu e nimic încă; ar trebui să se nege în fața ta altcineva, un seamăn. Foamea ta se reface, iar roade noi, care se refac și ele, ca singura lor afirmare, sânt gata să-ți satisfacă foamea cea nouă. Dorești și ai; dorești iarăși și ai iarăși. Până când? Ghilgameș ar dori nu numai să-și satisfacă dorința, ci și să întâlnească pe cineva care să dorească, la rândul lui, pe un Enkidu. Sub trimiterea conștiinței de sine, nu dorești roade, dorești însăși dorința. „Conștiința de sine își atinge satisfacția ei numai în altă conștiință de sine.“ Căci nu *ești* cu adevărat dacă nu ești recunoscut de seamănul tău.

Dar nu sântem astăzi, în veacul nostru, la acest sfârșit de capitol hegelian? Umanitatea întreagă și-a căpătat un fel de „conștiință de sine“, oricât de dezbinată și oarbă ar fi încă, adesea. Ca o singură ființă, ea se ridică acum spre cosmos și se întreabă: mai este pe lume ceva ca mine? mă recunoaște, îmi dă certitudinea că sânt ceea ce sânt?

De nu s-ar întâmpla, numai, cu omul și cu seamănul lui din cosmos, ca în capitolul ce stă să vină. Dac-am putea sări peste capitolul V… Dar capitolul V nu mai e în cartea lui Hegel. Stă undeva între noi și constelația Proxima Centauri, cu ființele ei raționale, mai exploziv decât toate bombele pământului.

CAPITOLUL V
Independența și dependența conștiinței de sine: stăpânire și servitute

Rezumatul capitolelor anterioare: Conștiința simplă, cu senzația, percepția și intelectul, nu putea da certitudinea; dar nici conștiința de sine nu poate, dacă e doar a unui eu singuratic în lume. Trebuie ca eul să fie recunoscut de alt eu.

Mă recunoști? spui celuilalt. Te recunosc drept cel care mă recunoaște, răspunde el. – Ce este această „mișcare a recunoașterii“, cum spune Hegel, prin care începe omul, începe istoria, începe spiritul?

În clipa când se trezește la viață, conștiința de sine este a unui *eu*, nu e încă a lui *noi*. Un om tânăr nu-și dă dintru început seama cât de mult aparține unei familii, unui popor, unei limbi, sau cât de mult ține de o epocă și de anumite relații de producție. Dar asemenea forme de „noi“ înseamnă, pentru Hegel, spirit; numai de la conștiința lui noi începe, după el, spiritul. Iar conștiința de sine trebuie să se educe, să se lămurească, să treacă prin aprige încercări, spre a se ridica abia mai târziu de la eu la spirit, adică la noi.

(Nu există încă „spirit“ în cosmos, ar zice Hegel – cel puțin în parohia noastră a sistemului solar – fiindcă nu există conștiința lui „noi“. Omul nu a întâlnit încă alte ființe raționale în cosmos și este întocmai ca în ceasul acesta din cartea lui Hegel: e o conștiință de sine care caută altă conștiință de sine, care crede uneori, sau vrea să creadă, că-i prinde semnalele; care amână să exploreze alte planete, din lipsa de speranță de-a găsi măcar promisiunea unei conștiințe de sine sau un pic de viață; o conștiință de sine care-și caută cu adevărat sinele și care simte astăzi, cu arta și literatura ei, tot absurdul, tot tragicul, tot ridicolul, tot non-sensul de-a fi așa de mult deasupra lucrurilor și de-a nu fi parcă nimic.)

„Cântă zeiță, mânia ce-aprinse o conștiință de sine, când întâlni altă conștiință de sine“ – îți vine în gând să spui, când vrei să redai capitolul V al lui Hegel. Dar de ce mânie?

O conștiință de sine are acum înaintea ei altă conștiință de sine, și ar putea fi ceva neasemuit de adânc și bun să fii în altul, să te pierzi o clipă pe tine și apoi să te găsești pe tine în altul, căci dacă spui că un altul n-are realitate independentă este ca și cum ai nega propria ta realitate (dacă nu respecți pe un altul, nu te respecți nici pe tine); iar tocmai aceasta e tăria

conştiinţei de sine, de-a lua totul de la celălalt şi a-i lăsa totul. Se întâmplă, doar, că dorinţa nu mai e acum unilaterală, cum era în cazul Vieţii şi al desfătărilor din sânul ei. Închipuiţi-vă că roadelor le-ar fi foame de noi, cum ne e nouă foame de ele, şi că le-am vroi, nu pe ele, ci foamea lor. Jocul e în *doi*. Ce splendidă încleştare se iveşte, ce joc de forţe opuse – cum se întâmpla la conştiinţa simplă, dar acum aievea, nu în conştiinţă –, ce unitate şi ce dedublare!

Dar de ce şi dezbinare? Fiindcă totuşi conştiinţa de sine este una, în aşa fel încât să excludă de la sine tot ce e cu-adevărat Altul. Nu numai că n-o interesează şi-i pare neesenţial tot ce e *altul decât ea* în celălalt, dar îi este neesenţial, chiar în întruchiparea ei proprie, individuală, tot ce e altceva decât ea însăşi. Eu nu sânt braţul meu, nu sânt piciorul meu, nu sânt nici măcar viaţa mea. Conştiinţa de sine este „abstracţia absolută“, retragerea din tot ce are realitate imediată. Ştie celălalt aceasta? Are el tăria să fie, la fel ca mine, deasupra vieţii, adică o pură fiinţă pentru sine?

Tocmai că o are, căci şi el este o conştiinţă de sine. El stă în faţa mea şi îmi cere ce-i cer, mă doreşte cum îl doresc sau mă urăşte cum îl urăsc. (Nici el, nici eu n-am înţeles că ne-am putea uni, dacă am avea conştiinţa spiritului de care ţinem.) Şi Hegel descrie acum ce s-a întâmplat şi ce se întâmplă statornic: o conştiinţă de sine se pune la încercare pe sine şi pune pe cealaltă. S-a mâniat pe tot ce nu e ea însăşi, în fiinţa ei naturală, şi se mânie astfel pe tot ce nu e ea însăşi în celălalt, Atunci îşi riscă viaţa, ca să se afirme pe sine, şi intră în lupta pe viaţă şi pe moarte cu celălalt. Aşa crezi că adevereşti *cine* eşti, la treapta aceasta.

Dar o adevereşti? Dacă ai căzut înfrânt, „confirmarea“ prin moarte suprimă însuşi adevărul care trebuie să rezulte din ea; el a rămas o declamaţie, am spune. Iar dacă ai biruit, cine mai recunoaşte pe cine? Trebuie să laşi în viaţă pe cel căruia i-ai ridicat dreptul la viaţă independentă. Dacă acesta nu te-a afirmat pe tine cu conştiinţa sa liberă, îi va rămâne să te afirme cu conştiinţa sa supusă. Şi conştiinţa se distribuie acum: unul e *stăpânul*, celălalt *sclavul* – la aceasta s-a ajuns prin confruntarea conştiinţelor.

Foarte bine, lupta s-a încheiat. Dar cine din doi este *omul*? E greu să te îndoieşti, la început, că stăpânul va fi cel în care se retrage şi împlineşte conştiinţa de sine. Nici Hegel nu se îndoieşte, o clipă. Dar realităţile se îndoiesc – şi miracolul acestui capitol este că răsturnarea o aduc firesc stările de lucruri, nu gândurile. Stăpânul are acum suveranitate deplină, nu

numai asupra conştiinţei celui subjugat, dar şi asupra lumii de lucruri pe care şi le doreşte. Le stăpâneşte nemijlocit pe amândouă şi mijlocit pe fiecare prin cealaltă, căci nu mai vrea să se întineze cu atingerea lor, tratând drept om pe sclav şi drept muncă demnă de el procurarea de bunuri. Pe supus îl stăpâneşte prin dreptul de viaţă pe care i l-a dat, aşadar prin existenţa elementară, de a cărei pierdere supusul a tremurat, în timp ce el a privit-o cu suveran dispreţ; iar lucrurile le stăpâneşte prin supus, pe care l-a făcut slugă şi care i le prelucrează acum pentru desfătarea sa, eliberându-l de înfruntarea lor. Conştiinţa de sine din stăpân a obţinut nimicnicia lucrurilor prin slugă şi nimicnicia slugii prin lucruri. Totul i-a reuşit – afară de un lucru: recunoaşterea seamănului.

Căci stăpânul a scos pe seamănul său din condiţia de seamăn. Iar de la o asemenea fiinţă destituită vrea el acum să capete o investire? Recunoaşterea nu poate veni de la cei pe care nu-i recunoşti. Ce bine deţinea anticul acela adevărul de acum al lui Hegel, de vreme ce făcea din Enkidu egalul şi nu sclavul lui Ghilgameş! Căci dacă „adevărul conştiinţei independente este conştiinţa servilă“, existenţa stăpânului şi stăpânilor din istorie nu poate rămâne independentă; ea nu mai este o conştiinţă de *sine* (ci o simplă conştiinţă de mine, trista conştiinţă, glorioasă şi vană, de Mine).

Undeva însă a rămas o licărire a conştiinţei de sine; este în conştiinţa sclavului. E adevărat, o asemenea conştiinţă are un stăpân în afara ei; dar în realitate stăpânul ei a fost şi este, dincolo de acesta lumesc, „frica morţii“, a „stăpânului absolut“, iar un asemenea stăpân a învăţat-o să se desprindă de tot ce este pe lume – aşa cum cere conştiinţa de sine cu negativitatea ei absolută – în afara faptului nud de a fi. Şcoala stăpânului absolut, moartea, care pune în disoluţie toate lucrurile lumii, este acum întregită de şcoala serviciului la care e supusă conştiinţa sclavă şi prin care ea e pusă în contact cu toate lucrurile, chiar dacă nu-i e îngăduit a se ataşa de nici unul. Un fel de putere absolută asupra lucrurilor, de care totuşi nu dispune, face pe sclav în acelaşi timp să fie *sub* lucruri şi să se ridice *deasupra* lor. Într-un asemenea vid de realitate poate înflori conştiinţa de sine.

Căci disoluţia lucrurilor în conştiinţa sclavă este doar condiţia negativă de apariţie a conştiinţei de sine. Ce o aduce cu adevărat este *munca*. Aici, într-o simplă pagină de carte (p. 114 din traducerea românească, dacă mai e nevoie) Hegel spune, în felul său abstract şi laborios, un adevăr de viaţă şi de istorie care a transfigurat întreaga carte. Şi trebuie spus deschis că nici o viziune tradiţională despre lume, nici un sistem trecut de gânduri al culturii

nu poate prelua cap. V: nici cel religios, care nesocotește prea mult lumea de aci, nici umanismul, care e prea legat de valori pur spirituale, nici idealismul filozofic, care e prea speculativ, nici pozitivismul, care e prea puțin speculativ.

„Prin muncă însă această conștiință vine la sine însăși“, spune Hegel despre conștiința sclavă. Conștiința de sine a omului se mută, prin muncă, din cugetul stăpânului în cel al muncitorului. Acesta pare încă supus, așadar sub-pus lucrurilor, pe care nu le poate nega, prin suveranitatea lui de ființă ce le-ar consuma, ca stăpânul. Dar dacă munca este o „dorință frânată“, ea este totodată o „dispariție reținută“: desființează lucrul reînființându-l. Munca modelează lumea lucrurilor și modelează conștiința de sine, dincolo de simpla satisfacție, disparentă ea însăși. „Raportul negativ față de obiect devine formă a acestuia, ceva stabil“, și prin muncă omul „se exteriorizează în elementul stabilității“. El dă chip nou lucrurilor, a căror lume devine a sa, fără să înceteze să fie ce este, a altora.

Acum lumea și viața, care striviseră pe sclav, devin opera mâinilor sale. Peste frica de altădată, conștiința celui ce muncește trece cu negarea aceasta a negativului străin; peste stăpân, ea trece cu transformarea sensului impus de a munci în sens propriu; iar modelarea lucrurilor a devenit pentru ea adeverirea în afară a ființei interioare.

De toate acestea avea nevoie conștiința de sine, spre a se împlini. Iar dacă serviciul prestat a dat fricii inițiale un conținut și dacă modelarea lucrurilor i-a dat expresie, frica însăși – spaima aceea totalizatoare – a fost și ea o treaptă a conștiinței de sine, în cugetul muncitorului, căci i-a dat *dimensiunile omului* și nu l-a lăsat să prelucreze lucrurile cu o simplă îndemânare de artist, pierdut în singularitatea ori încăpățânarea lui, ci ca om, cu însetarea lui de om.

Dar recunoașterea conștiinței de sine de către o alta? Poate că muncitorul nu mai are nevoie de recunoașterea *din afară*: în el însuși va rezida conștiința mai bună. Cel astfel înfrânt în istorie biruie în afară. Dar va birui el și înăuntru?

CAPITOLUL VI
Libertatea conştiinţei de sine: stoicism, scepticism şi conştiinţa nefericită

Rezumatul capitolelor anterioare: Conştiinţa, care doar oglindeşte sau gândeşte lumea, nu-ţi dă certitudinea; mai degrabă ţi-o dă conştiinţa de sine. Dar nu cea a eului propriu, nici măcar cea a eului recunoscut de un altul, ci a celui recunoscut de „ce e mai adânc în noi înşine“.

Mai adânc decât mine în mine însumi este gândul. El îmi dă certitudinea – dacă mi-o poate da ceva. Nu e gândul de stăpân, care trece orbeşte peste lucruri, nu e nici un simplu gând de sclav, ce modelează lucrurile doar pentru stăpân. E gândul sclavului devenit el însuşi stăpân, fiindcă a luat asupra sa conştiinţa de sine, aşadar sensurile omului, cu libertatea *gândirii* sale.

(În câte feluri nu s-ar putea ilustra răsturnarea aceasta, din capitolul V, prin care cel supus preia sensurile învingătorului! În *natura* umană este aşa, cu bărbatul şi femeia, prin care două dorinţe şi două conştiinţe de sine se înfruntă, iar una este supusă, natura feminină, spre a prelua apoi ea sensurile căminului, a creşte copilul şi a pune prin el pecetea ei pe lume. Sau se poate ilustra prin *cultura* umană, în care filozofia a fost „slugă“ a teologiei, dar s-a întors asupra ei şi a vidat-o de substanţă, în Renaştere; sau apoi, tot în cultură, prin lupta dintre spiritul filozofic şi cel ştiinţific, unde la început primul a fost stăpânul şi celălalt sclavul, pentru ca acesta să se ridice astăzi prin cunoaşterea şi modelarea tehnică a lucrurilor, la conştiinţa de stăpân al culturii; sau, în sfârşit, în *viaţa istorică*, unde o întreagă clasă a venit să preia sensurile umane de la cei care o subjugaseră.)

Lucrurile deci s-au răsturnat, în cartea şi după descrierea stranie a lui Hegel; şi la fel se pot răsturna în conştiinţa fiecăruia, după cum s-au putut răsturna în istorie. Iar tocmai un moment istoric invocă aci Hegel, pentru prima dată deschis, spunând: „Această libertate a conştiinţei de sine s-a numit, după cum se ştie, *stoicism.*“ Care stoicism? Al sclavilor, firește, nu al filozofilor de şcoală. Dar ce fiinţe alese au putut fi sclavii, în lumile acelea sclavagiste: Platon a fost o clipă sclav, Esop fusese sclav, Epictet avea să fie. Şi totuşi cititorul lui Hegel trebuie să uite de cei mari. Cartea pe care o citeşte este despre cei mulţi – şi de aceea e bună.

Sclavul meşteşugar, sclavul artist, sclavul dascăl sau sclavul pur şi simplu, devenit om prin şcoala lucrurilor, are în el gândul şi înţelepciunea omului. Dincolo de înţelepciune nu există suveranitate, iar „pe tron ca şi în lanţuri“ tăria gândului e suverană, spune acum Hegel. Dacă nu ai această tărie a gândului şi înţelepciune a vieţii, abia atunci eşti cu adevărat sclav. Şi Marc Aureliu se zbate să nu fie sclav pe tron, adică să nu rămână sub gândul propriu, ci să cuprindă pe cel al lumii. Căci în clipa când devine cult, stoicismul spune ceea ce simte de pe acum sclavul ridicat la gând, că libertatea ţi-o dă împletirea gândului tău cu raţiunea şi rostul lumii sau, cu vorbele lui Hegel, „pura universalitate a gândului“.

Ai putea avea *certitudinea*, în sfârşit, cu înţelepciunea stoică – dacă ai şti ce conţinut are ea. Dar iată că înţelepciunea aceasta de ordin general a stoicismului este goală. Indiferenţa ei faţă de lucruri şi situaţii anumite, sacra insensibilitate pe care o predică aduc conştiinţei ceva de nesuferit: plictisul. (Conştiinţa sclavă a ajuns cu adevărat ca stăpânul acela „satisfăcut“, de după ceasul biruinţei.)

Ceea ce nu acceptă aci conştiinţa este negaţia doar negativă, negaţia refuz, retragerea în sine. Pozitivă în schimb ar fi negaţia tăgadă – am spune negaţia lui „ba“ –, iar libertatea pe care a atins-o conştiinţa de sine vrea să săvârşească ceva, nu refuzând totul, ci tăgăduind totul. Abia aşa negativitatea va corespunde „dorinţei“ din om şi setei lui de muncă. În speţă, omului nu-i place să întoarcă spatele la lucruri. Îi place în schimb să le înfrunte, să le pună în discuţie pe toate şi să-şi arate tăria gândului propriu, desfiinţându-le orice sens al lor.

Dintr-odată *scepticismul*, care apare de obicei ca un fenomen de oboseală sau de lucidă şi matură ironie, îşi arată aci faţa cealaltă, de bucurie sau chiar de sănătate şi vrednicie, o clipă. S-a făcut pe drept observaţia că, în timp ce scepticismul modern este în favoarea simţului comun – şi ca atare e obosit şi trist, căci regăseşte ce ştie toată lumea – scepticismul antic era *împotriva* simţului comun şi ca atare aducea surpriza, înnoirea şi răspunderea reaşezării omului. Conştiinţa noastră se surpa în fiecare aşezare, cu certitudinea sensibilă, percepţia, intelectul, apoi cu afirmările de o clipă ale conştiinţei de sine. Dar dacă ea pierdea fără voie certitudinea, acum scepticismul vine, ca o afirmare de libertate, să-i distrugă de bunăvoie orice aşezare. E alta suveranitatea scepticismului de acest format decât a stoicului, în care amintirea robului era prea vie. Şi este în joc suveranitatea

marilor sofişti ai Antichităţii, cei care au clătinat din temelii raţiunea, cu bucuria universalei surpări.

Totul se surpă. Atunci şi convingerea că totul se surpă? Tăria de-a te îndoi de toate, nu se întoarce ea contra ei însăşi? Dar pentru sceptic, tocmai aceasta va fi tăria gândului, să se întoarcă, în libertatea lui, chiar asupra lui însuşi, *să se despice în două.* De o parte să fie conştiinţa care se află şi ea în vârtejul nesiguranţei generale, de alta tot ea, dar ca imuabilă şi *contemplând* vârtejul nesiguranţei generale. *Eu* trebuie să fiu cel care desfiinţează totul, şi pe mine odată cu totul.

Când însă conştiinţa de sine a scepticului din noi se întreabă: care din două sânt eu? ea trebuie să treacă de la nesiguranţa proprie la tăria de-a afirma nesiguranţa universală. Ea se minte, neştiind unde este, şi minte pe alţii, cum au făcut sofiştii târzii. Dar minciuna nu poate ascunde sfâşierea lăuntrică, ba o pune chiar mai bine în lumină. (Se întâmplă ca la sofiştii de astăzi deveniţi creatori de artă, vom spune. Căci dacă e adevărat că arta şi-a găsit astăzi libertatea, faţă de religie sau orice stăpân, ea a mers tocmai pe căile capitolului acestuia din Hegel, cultivând arta pentru artă ca stoicul virtutea pentru virtute, şi apoi cultivând, ca scepticul, arta pentru antiartă şi Cuvântul pentru imposibilitatea de-a cuvânta.)

Acum, când într-o conştiinţă unică se află şi stăpânul şi sclavul, dedublarea conştiinţei devine propria ei nefericire. *Conştiinţa nefericită* este capătul de drum al conştiinţei de sine în încercarea ei de-a prinde singură certitudinea.

În conştiinţa de sine există acum, după experienţa sceptică, ceva esenţial şi ceva inesenţial, cum există în fiecare dintre noi, când am mers până la capătul îndoielilor. Eşti parcă una cu ceva neschimbător şi sigur, de vreme ce ai putut tăgădui tot ce e pe lume; dar, ori de câte ori te ridici la planul acela de siguranţă, vezi că tu, scepticul, eşti nedemn de el. Nu crezi în nimic şi nu crezi nici în tine; totuşi *tăria* de-a nu crede în nimic e în conştiinţa ta, chiar dacă o striveşte şi pe ea, permanent.

Cum se poate împleti puţinătatea ta, „singularitatea“ ta, spune Hegel, cu ceva imuabil? Ele îşi sânt opuse, cum ar fi conştiinţa ta de om şi *destinul* tău, vom spune. Dar destinul e al *tău,* deci ar fi şi el ceva singular. Şi tu însuţi, nu eşti oare destinul tău? Ce limpede ar fi, atunci, dacă ţi-ai şti destinul, necesitatea.

Dar ştii doar că, una fiind cu el, acesta rămâne altceva decât tine; că e o întâmplare pentru el faptul că s-a întrupat în tine. Opoziţia deci rămâne, şi

până la urmă regăsești, ca în ceasul intelectului, transcendentul. Căci destinul e tot ce ți-e mai apropiat, dar și tot ce ți-e mai depărtat.

Planul acesta neschimbător – pe care Hegel nu-l numește destin, dar anticul, ieșit din școala sofiștilor contemporani cu tragedia, îl numea așa – capătă acum chip de divinitate, de orice divinitate. Când neschimbătorul n-avea chip determinat, puteai crede că-ți vei ridica puținătatea până la el. Acum îți simți nefericirea de-a fi străin de el și-ți rămâne să-l cauți pe căile tale omenești. Ai ajuns să crezi, tu, gânditorul liber de altădată, tu, scepticul fără cruțare, în divinități! (Și nici măcar n-ai o religie, căci nu știi de „noi“, de comunitate, de spirit. Ai o simplă religiozitate…)

De altfel, mai degrabă *presimți* zeitatea aceea (necesitatea, planul neschimbătorului) decât să știi de ea. Ai trecut dincolo de gândire, de vreme ce gândirea îți dădea doar generalități, și nu ai ajuns încă la acea gândire care să vadă universalul întruchipat aievea. Ai ajuns doar la evlavia pentru ceva superior, ceva transcendent ție, și dacă poți să-l găsești undeva pe pământ – spune Hegel cu o splendidă metaforă – este doar ca mormânt, adică tocmai acolo unde zeul sau divinitatea *nu* este. Căci zeii au pierit, tocmai prin scepticismul tău și al altora.

Atunci te ridici, nu cu inima, ci cu fapta, către planul neschimbătorului, către ceva veșnic, chiar dacă o faci din superstiție. În presimțirea acestui rost neschimbător, te redeschizi către lume și lucrezi asupra realităților ei, nu privite ca „neant“, realități bune doar spre a fi însușite și transformate de tine, ci ca având o parte „sfințită“ în ele. Dacă poți să te bucuri de ceva din lumea aceasta e pentru că „imuabilul“ ți-o îngăduie; iar tot el ți-a dat și facultățile de-a folosi bunurile lumii. Te arăți astfel recunoscător divinului, în primul rând prin aceea că *nu* păstrezi gândul independenței tale.

Și tocmai pietatea, recunoașterea, supunerea ta te readuc acum la conștiința de sine. Te-ai smerit până la a stinge tot ce e natură particulară și satisfacție proprie în tine. Ai uitat de tine – și astfel pura conștiință de *sine* s-a regăsit. „Fapta și plăcerea pierd astfel orice conținut“, spune Hegel; ființa ta particulară îți devine o ofensă și un izvor de nefericire. Scârba de-a fi om, n-o simțea bine contemporanul tragediei antice? Dar nu te poți nimici pe tine fără să te înalți și nu tăgăduiești ființa ta decât în „conștiința unității ei cu imuabilul“, acesta e paradoxul.

Numai că, unitatea cu imuabilul nu e una nemijlocită, ci dimpotrivă, și tocmai mijlocirea slujitorului divin, a profeților de tot felul, a preotesei care-ți spune în oracole sfaturile zeului, adesea neînțelese, te va ridica la

zeu. „Fapta… încetează, pe latura acţiunii şi a voinţei, să fie faptă proprie.“ Îţi rămâne să renunţi şi la roadele faptei, făcând jertfe zeului, şi să efectuezi în ritual chiar unele „operaţii neînţelese“, ca să înfrângi orice sentiment al libertăţii interioare şi exterioare.

Dar la ce duce toată această înfrângere de sine? La *înfrângerea nefericirii înseşi.* În acest „facă-se voia ta“, pe care în atâtea versiuni l-a rostit de mult omul, este în fapt supunerea la *universal.* Nu cumva la raţiune? Nu cumva, aşa cum intelectul găsea în sinea lucrurilor sinea conştiinţei, acum invers, conştiinţa de sine găseşte în sinea ei, după ce a trecut prin atâtea înfrângeri, deschiderea către o lume *mai adevărată* ? Şi capitolul acesta, cu încrâncenări, iscusinţe, nefericiri şi zei, se încheie cu făgăduinţa de pace adusă de raţiune.

LA CUMPĂNA DINTRE CAPITOLELE VI ŞI VII

Au fost trei capitole despre *conştiinţă,* apoi trei despre *conştiinţa de sine.* Dacă te deschizi prea mult în afară, cum vrea conştiinţa, nu e bine. Dacă te închizi prea mult înăuntru, cum vrea conştiinţa de sine, iarăşi nu e bine. Trebuie să pui în joc altceva, care să le cuprindă pe amândouă şi care s-ar putea numi *raţiune.* Dar înainte de a vedea ce peripeţii ne aşteaptă dacă punem în joc raţiunea, este bine să ieşim iarăşi o clipă din cartea lui Hegel şi să ne întrebăm, ca la sfârşitul câte unui capitol de roman, cum s-au legat şi cum s-au dezlegat lucrurile.

S-au legat câte trei, am văzut-o; în triade. Acum avem în faţă două triade şi ne putem întreba: ce e de găsit într-o triadă hegeliană? ce este unitatea aceasta sau pulsaţia aceasta a ceea ce Hegel numeşte „spirit“?

Este un univers în mic, unde se întâmplă ceva mai mult decât înlănţuirea a trei termeni (care de fapt sânt unul singur, în trei momente): se întâmplă o trecere de la *substanţă la subiect,* de fiecare dată. În aceste două cuvinte, ce revin atât de des la Hegel, se condensează o experienţă ce se consumă în fiecare triadă – cum o vom vedea de acum înainte – şi care se produce, poate, neîncetat în istoria noastră şi în viaţa noastră de conştiinţă. De fiecare dată substanţa se împlineşte, se rezolvă şi se dizolvă în subiect sau prin el. Poate sună pretenţios, dar aşa păţim cu toţii şi aproape de fiecare dată: trecem de la ceva dens şi substanţial, dar nelămurit, la ceva foarte lămurit, dar care nu e decât în capul nostru.

Am avut la început, cu conştiinţa, universul *senzaţiei*, ca redând substanţa totală şi nedeterminată a lumii înseşi, din care conştiinţa înţelegea să înregistreze totul pe calea simţurilor, cu sentimentul deplinătăţii. Dar conştiinţei nu-i era dată, cu senzaţia, decât o deplinătate abstractă, şi ea trebuia să fixeze substanţa lumii, cu *percepţia*, în plinătăţi locale, în lucruri bine determinate, spre a putea prinde ceva substanţial încă. Iar pulverizarea substanţei unice în substanţe ducea firesc la rezolvarea ei, cu *intelectul*, în „imperiul liniştit al legilor“, cum spunea Hegel, unde substanţa se subţia, tot ce era opac devenea străveziu şi unde până la urmă conştiinţa cunoscătoare străvedea atât de bine lucrurile, încât înţelegea că se oglindeşte pe sine în ele. Substanţa se rezolva în subiectul cunoscător şi, într-un fel, se dizolva în el.

Dar se dizolva devenind Viaţă, odată cu lumea *conştiinţei de sine*, astfel că şi conştiinţa de sine pleacă de la un fel de substanţă, totală şi nedeterminată, cum fusese cea a conştiinţei simple. Din nou, aşadar, cu triada a doua, se începe cu substanţa, de rândul acesta una a subiectivităţii. Iar nici această substanţă nu poate rămâne, pentru conştiinţa de sine, masivă şi nediferenţiată, ci ea se determină drept conştiinţe de sine, la plural, în care se specifică Viaţa. Într-un fel, substanţa trece de pe acum în subiecte, care totuşi ar putea alcătui o nouă formă de substanţialitate, comunitatea socială. Dar conştiinţa de sine, care n-are încă maturitatea de-a se ridica la „noi“, se reafirmă ca singulară, prin resorbirea celuilalt în sine şi prin regăsirea ei ca subiect unic, odată cu „stoicismul, scepticismul şi conştiinţa nefericită“. Astfel substanţa s-a rezolvat încă o dată în subiect, iar când acesta e conştient de puţinătatea sa, în care-şi trăgeau destinul şi zeii, atunci el caută să găsească o nouă substanţă şi nu o va afla decât în universalul raţiunii, de la care efectiv o altă substanţă îşi începe cariera, spre a se rezolva din nou în subiect, cu triada ei.

Ce se întâmplă, aşadar, într-o triadă hegeliană este mai mult decât o opoziţie de teze şi un progres dialectic în trei timpi, care să fie totuşi un proces logic; ce se întâmplă e un proces real, prins aci în schemă. De fiecare dată triada se *videază de substanţă*. (Nu este vidarea de substanţă o lege a lumii, prin civilizaţie şi chiar culturi? Nu devine, de pildă, o limbă mai săracă în sensuri pe măsură ce devine „cultă“?) La început vidarea aceasta are un sens pozitiv, reprezentând concentrarea substanţei într-un subiect şi împlinirea ei în acesta; dar aceeaşi împlinire este şi o vidare de substanţă la propriu, aşa cum lumea miturilor se videază de substanţă în lumea

gândurilor filozofice în care avea să se rezolve, sau lumea religiei greceşti se vida de substanţă în lumea artei greceşti şi a subiectului artistic, spune Hegel, pe care totuşi o făcea cu putinţă. Iar exemplul său cel mai izbitor şi cunoscut va fi felul cum, la capătul unei etape a culturii greceşti, apare pe scenă comedianul, care-şi ridică masca şi spune: „Zeul sânt eu.“

Nu te poţi opri atunci, dacă ai ieşit o clipă din cartea lui Hegel, să te gândeşti la ceea ce se întâmplă în istoria reală şi, poate mai impresionant decât oriunde, în istoria culturii: trecerea de la substanţă la subiect e legea însăşi a culturii, dialectic ori nu înţeleasă. Să nu luăm cazul unui Shakespeare, în care în chip izbitor substanţa momentului elisabetan, purtând în ea deopotrivă istoria regilor Angliei şi cultura Renaşterii, se rezolvă într-un subiect creator, în acest Shakespeare, care avea apoi să devină el însuşi o substanţă pentru cultura engleză. Să lăsăm cazul Shakespeare altora; să urmărim în schimb cazul Eminescu, mai apropiat inimilor noastre.

În Eminescu, substanţa a devenit subiect. Cultura noastră folclorică, cultura lumii largi aşa cum a ştiut el să şi-o însuşească, în sfârşit rostirea noastră românească, toate laolaltă se topeau pentru Eminescu într-o substanţă. El le-a făcut subiect. Pătruns de ele, le-a pătruns şi îmbibat la rândul său cu subiectivitatea sa, aşa încât codrul se leagănă acum, pentru noi, aşa cum l-a cântat Eminescu, iar zeii şi oamenii se tânguie după tânguirea lui. Firește că se mai pot închipui, în cultura noastră, şi alte subiectivităţi creatoare în care să se rezolve substanţa aceea. Dar între timp Eminescu însuşi a devenit substanţă, şi subiectele creatoare noi nu mai pot apărea în lumea noastră fără să-l distileze pe el, ca o esenţă, în subiectivitatea lor.

Ce neadevărat ar fi totuşi – şi ce străin de hegelianism – dacă ne-am grăbi să fim „subiecte“ pe socoteala substanţei Eminescu, dacă l-am reface ca simpli epigoni. Trecerea de la substanţă la subiect nu se face conştient: e o pătanie dialectică. Tot ce se poate face vroit şi ce face deliberat conştiinţa, în cadrul fiecărei triade a lui Hegel, este să cunoască, să pătrundă, să se lămurească asupra propriei sale substanţe. Ce percep şi pricep eu din lumea aceasta a senzaţiilor? îşi spunea conştiinţa pură şi simplă. Ce este Viaţa aceasta care mă pune pe lume şi mă opune altora? îşi spunea conştiinţa de sine.

Iar la fel, într-o cultură, vine ceasul când te întrebi: care mi-e substanţa – limba, folclorul, aria de cultură? De aceea şi sântem în ceasul acesta, cu

Eminescu, întocmai ca după începutul oricărei triade hegeliene. Care ne e substanța? Ce e Eminescu acesta, în răspândirea căruia ne luptăm pentru o afirmare de *subiectivitate* românească?

De altfel întreaga noastră cultură românească trăiește astăzi limpede pe modelul triadei hegeliene. Când vezi feciorii aceştia de ţărani ridicaţi dintr-odată, ca subiecte creatoare, până la pragurile marii poezii și cunoașteri, când îi vezi chinuiţi de gândul că pierd substanţa din care totuşi au trebuit să se desprindă („Unde eşti, Mamă!“ striga un poet), înțelegi cum substanţa românească, atâta amar de vreme reținută ca substanță, se rezolvă în subiecte și se dizolvă în obiectivitatea istoriei de mâine.

Iar cutremurul acesta pe care-l încearcă orice substanță ce devine subiect trebuie înfruntat și de noi cu încrederea pe care ți-o poate da dialectica în acest ceas al cărții lui Hegel chiar. Căci iată, se rezolvă şi încheie substanța unei Vieţi istorice, și se deschide calea, *cu noi cu tot,* către substanța nouă, care poartă numele de rațiune.

Certitudine şi adevăr al raţiunii

Introducere la capitolul VII

„Omul este fiinţă raţională“, spunem toţi cu oarecare solemnitate. După aceea ne cufundăm liniştiţi în somnul vieţii proprii. Lucrul care ne priveşte cel mai mult, raţiunea, ne rămâne şi cel mai străin. Nu e de la sine ştiut?

Nu tocmai – eşti silit să admiţi, când citeşti paginile lui Hegel. În primul rând, i-au trebuit acestuia *şase* capitole ca să poată ajunge la gândul că numai ca fiinţă raţională ai sorţi să capeţi certitudinea; şi n-a trecut zadarnic prin ele, căci a dovedit cum simpla deschidere a conştiinţei către lume nu ajunge şi că mai trebuie să ai şi un dram de conştiinţă de sine, astfel încât raţiunea să însemne împletirea conştiinţei cu conştiinţa de sine. (Şi, într-adevăr, poţi numi „raţională“ o fiinţă care ar şti toate câte sânt în cer şi pe pământ, dar nu ar şti de sine?) În al doilea rând, noi socotim obişnuit că raţiunea are un singur chip, pe când Hegel are să ne spună, în următoarele nouă capitole, că raţiunea înseamnă cu adevărat nouă lucruri. Chiar dacă nu-l crezi, poţi să-i ignori descrierea? În sfârşit, după ce va fi de acord cu toată lumea că omul e o fiinţă raţională, Hegel va veni să-ţi spună că omul *nu* rămâne totuşi o simplă fiinţă raţională; că e mai mult decât atât.

Toate acestea, aşadar, vor apărea înaintea conştiinţei, când ea va încerca să se lămurească asupră-şi ca raţiune. Acum însă, cu raţiunea, conştiinţa ia totul de la început, iar de fiecare dată când conştiinţa omului ia lucrurile de la început este cuprinsă de beţie. Există o beţie a senzaţiei, atunci când conştiinţa se trezeşte întâia oară la viaţă, ca simplă conştiinţă ce poate să resimtă lumea. Există apoi o beţie a conştiinţei de sine, când te simţi un eu purtat pe creasta vieţii şi îndreptăţit parcă să ceri, cu dorinţa ta oarbă încă, orice pentru tine. Există în sfârşit o beţie a raţiunii, când conştiinţa îşi dă seama că ea, „conştiinţă singulară, este în sine esenţa absolută“ (p. 133). Şi Hegel spune singur care e numele acestei beţii din primul ceas al raţiunii: e idealismul.

Acum eşti în ceasul când înţelegi că nu-ţi mai trebuie, între universal şi tine, un mijlocitor – un fel de preoteasă ca la Delfi –, ci că te poţi ridica singur la universal. (Lui Hegel îi place aci să vorbească despre idealismul german; dar nu putea invoca şi pe cel antic? Căci dacă el are dreptate când arată că gândul său dă socoteală de istorie, atunci se poate întâmpla invers, ca istoria să dea socoteală de gândul său.) Socrate încă se prefăcea că dă crezare oracolului de la Delfi. Aristotel nu se mai preface. În felul lor, nici

Pitagora, Protagoras sau Platon nu crezuseră, cum nu crede în nevoia de mijlocitor conştiinţa oricăruia dintre noi când e cuprinsă de beţia raţiunii. Nu trebuie să vină filozofii, antici sau moderni, să spună că poţi, cu raţiunea ta, să-ţi deschizi raţiunea lucrurilor şi a lumii. Filozofii cel mult vor delira organizat; dar în delir intri şi tu, când se trezeşte în tine raţiunea.

Căci „raţiunea este certitudinea conştiinţei de-a fi orice realitate“ (p. 134). Fără să vorbeşti, odată cu idealismul german, despre „conştiinţă“, fără să te referi la „eu“, despre care nici anticii nu vorbeau, poţi retrăi cu aceştia certitudinea de-a fi cu gândul orice realitate. „Omul e măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sânt cum că sânt, a celor ce nu sânt cum că nu sânt.“ Poţi să nu ştii că vorba aceasta e a lui Protagoras, dar nu simţi oare, ca fiinţă raţională, aşa, că raţiunea ta nu doar poate cunoaşte toate lucrurile, dar le şi învesteşte cu măsura ei? Sau poţi să nu te gândeşti la numărul lui Pitagora, dar faptul că numărul, care e în capul tău, este într-un fel şi în lucruri, îţi dă măsura raţionalităţii tale. Chiar dacă nu mai crezi într-un „număr constitutiv“ al calului sau al arborelui, cum credeau pitagoreicii, crezi totuşi că numerele sau codurile sau structurile – pe care le poţi deţine dinainte – sânt în lucruri ca adevărul lor intim. Şi astfel, dinainte parcă de atingerea cu lumea, ştii totul despre ea, aşa cum spunea Goethe despre Platon că n-avea nevoie să cunoască lumea, căci o deţinea dintru început.

Când te trezeşti o clipă din această beţie a raţiunii, îţi dai seama că idealismul tău este „o pură asigurare, care nu se înţelege pe ea însăşi şi nici nu se poate face înţeleasă altora“ (p. 135). Certitudinea ta că lumea este raţională se opune alteia, care şi ea poartă asigurarea că lumea e raţională, dar nu se mai potriveşte cu a ta. Raţiunea trebuie să se caute mai adânc, în zonele unde adevărurile nu mai stau unele lângă altele, ci se acordă între ele, aşa cum raţiunea fiecăruia pretinde să se acorde cu raţiunea lucrurilor. Raţiunea mea, care vroia să exprime întreaga realitate, riscă să fie raţiunea *mea* dacă nu se determină ca raţiune în genere. Şi ea se determină de fiecare dată, spune Hegel: îşi dă categoriile.

Ce adânc filozofică, dar şi ce comun umană este problema aceasta a categoriei! Categoria reprezintă, ca şi numărul lui Pitagora, ceva în mintea mea care în acelaşi timp rezidă în alcătuirea intimă a lucrurilor. Dacă spun: substanţă, cantitate, calitate, vorbesc, cu aceste categorii, despre ceva pozitiv, chiar dacă ele par o abstracţie din real sau o simplă perspectivă asupra realului. Şi toţi, ca fiinţe raţionale ce sântem, operăm cu categorii, nu numai filozofii. Dacă nu te gândeşti la Kant – cum face Hegel acum –, ci

laşi istoriei să-i povestească mai bine gândul, atunci îţi vine în minte Aristotel, cel care a şi dat numele de „categorie“, aşa cum îţi vine înainte omul antic, care apăruse acum pe scenă, sau omul de rând din piaţă, din agora.

Căci ştiţi ce înseamnă „categorie“ ? înseamnă ce e adus în agora, sub ochii tuturor; ce văd toţi, ce ştiu toţi, ce condamnă toţi (căci la început „categorie“ însemna „acuză“) şi ce rostesc sau rostuiesc toţi. În categoriile pe care le consacră raţiunea tuturor oamenilor sânt determinările generale ale raţiunii şi realităţii, pe care le gândim cu adevărat pentru că sânt, sau care sânt – spune conştiinţa, în avântul ei idealist – pentru că le gândim.

Cu raţiunea categorială, raţiunea lumii devine o spusă a cugetului; sau, dacă vrem să traducem, rostul lumii devine rostirea lui. Numai răul idealism, spune Hegel, trece exclusiv pe seama cugetului categoriile. Dar idealismul cel bun? Acesta triumfă o clipă, căci îşi închipuie a fi înţeles cum poate raţiunea să fie întreaga realitate – spre a-şi da seama apoi nu numai că nu are nici o realitate în mână, dar că însuşi gândul categoriilor afirmă şi în acelaşi timp dezminte raţiunea. Căci iată, categoriile sânt mai multe şi raţiunea e una.

Când laşi categoriile să fie mai multe, cum le descrie Aristotel ca fiind zece, de necuprins sub un gen unic, atunci rişti să pierzi încrederea în raţiune. Când le deduci pe toate din altceva, fără să poţi arăta necesitatea deducţiei, cum face Kant cu cele douăsprezece ale sale, atunci ofensezi ideea de ştiinţă, care vrea să arate necesitatea, spune Hegel. Şi apoi, cum să rămâi la zece sau douăsprezece categorii, în care să îngheţi realul, când acesta e tot mai bogat pe măsură ce-l cunoşti şi gândirea e tot mai inventivă pe măsură ce cunoaşte? (I se întâmplă astăzi omului ce gândeşte să pună în joc tot mai multe categorii de gândire şi realitate, aşa cum fizicianul vede în atom tot mai multe particule. Iar atomul a sfârşit prin a fi un adevărat model al conştiinţei raţionale, care se pierde în diferenţe şi se readună, fără să-şi găsească liniştea raţională.)

În această neliniște în care se trezește, tocmai în clipa când credea că a dat numele ei Ordinii, conştiinţa raţională a rămas în realitate o conştiinţă nefericită ce se ignoră, s-a putut spune. Iar Hegel adaugă: cu idealismul ei gol, raţiunea are nevoie de o întregire, astfel că devine totodată empirism. Îi trebuie ceva străin care să-i dea conţinut, ceva atât de străin, încât Kant l-a putut numi „lucru în sine“, de neştiut şi totuşi permanent reclamat, ca venind să aducă diversitate şi materie unităţilor goale ale cugetului.

Și iarăși te întrebi: numai filozofiei i se întâmplă așa cum spune Hegel? Poate că simțul comun el însuși este o conștiință nefericită care-și ignoră nefericirea. Din lumea simțului comun se ridică adesea câte o formă de înțelepciune care, întocmai idealismului de aci, crede că deține lumea dinainte de-a o întâlni. Există întotdeauna printre noi înțelepți stăpâni pe o mână de proverbe, așa cum este conștiința idealistă stăpână pe un pumn de categorii. Iar în proverb, ca într-o unitate goală a cugetului, crezi că prinzi diversitatea vieții și a societății, aducând surâsul înțelept și liniștea rațiunii. Dar așa cum se clatină tablele de categorii dacă nu poți vedea în ele devenirea istorică a spiritului, se clatină și culegerile de proverbe. Și ce tulburătoare, pentru rațiunea comună, ar fi o culegere a proverbelor care *s-au dezmințit*, sau care se dezmint sub ochii tăi.

Cum să cunoști lumea dinainte de întâlnirea cu ea? În această iluzie de-a crede că „totul este al ei“, conștiința rațională se dovedește din plin irațională. Lumea trebuie observată așa cum este. Dar știți de ce e necesară și posibilă observarea lumii? Tocmai pentru că rațiunea poate afirma că „totul este al ei“, spune acum Hegel. Ei i se întâmpla să cadă în contradicție cu sine pentru că nu era decât conceptul *abstract* de rațiune, o simplă rațiune sub semnul idealismului. Dacă însă e invocată sub semnul realismului, rațiunea se reface dintr-odată. Căci ea nu deține nimic, e drept; dar *se regăsește în totul.* Iar fericirea conștiinței raționale nu e de a ști dinainte lumea – ar fi tristețea ei, plictisul ei –, ci fericirea e de-a ști că *poate* să știe.

CAPITOLUL VII
Raţiunea şi observarea naturii

În capitolele precedente, Hegel a arătat cum se încurcă bietul om dacă vrea să ştie de-a dreptul ce este lumea din afară sau dacă, dimpotrivă, nu mai vrea să ştie de lumea din afară, ci doar de sine. Din această încurcătură vine să-l scoată raţiunea, care îl îndeamnă să se găsească pe sine tocmai cunoscând lumea.

Ca suveranii aceia din istorie care nu vor să ştie de supuşii lor, şi atunci se prăbuşesc, sau care îşi închipuie că tot ce e al supuşilor este al lor, şi iarăşi se prăbuşesc, conştiinţa care pretinde să fie doar conştiinţă de sine cade în nefericire, iar conştiinţa idealistă, care crede că stăpâneşte totul de la sine, nu deţine nimic. Ai spune: s-a şi terminat cu raţiunea. În realitate nici nu s-a început, fiindcă raţiunea nu poate fi în mod normal decât *realistă.* O raţiune fără lume în afara ei ar fi ca un suveran fără supuşi; dar în timp ce înălţarea supuşilor înseamnă definitiva prăbuşire a suveranilor, acum, prin afirmarea şi autonomia lumii, raţiunea „implântă pe toate înălţimile şi în toate adâncurile semnul suveranităţii ei“ (p. 139).

Cu raţiunea nu mai eşti străin în lume. Raţiunea te înrudeşte cu toate lucrurile şi ţi le face străvezii. Reiei acum înregistrarea lumii, cu senzaţia, percepţia şi intelectul, dar nu ca întâmplare a conştiinţei, ci deliberat, ca inventariere prin experienţă. Şi nu s-a întâmplat aşa în istorie? De la sacra afirmare, nebunească la prima vedere, că totul e apă, totul e număr, totul e foc ori totul e Idee – sau de la exasperarea şi caricatura acestei beţii raţionale, care e pretenţia sofistului de-a deţine şi cunoaşte totul – s-a trecut în Antichitate la observarea naturii. O treime din opera lui Aristotel este alcătuită din lucrări de ştiinţe naturale care, deşi nu se mai pot citi astăzi, nu sânt mai puţin adevărate decât cele ale lui ce se admiră şi citesc. Căci în definitiv şi restul operei aristotelice reprezintă o adevărată „observare a naturii“. Anticul acela fără pereche a descris silogismele, constituţiile politice, sufletele şi cerurile ca şi cum ar fi descris nişte specii de salamandre.

Dacă ai în minte *acest* moment al istoriei şi-l apropii de momentul conştiinţei care înţelege că trebuie să fie raţională *observând,* iar nu trecând cu vederea natura şi lumea, atunci tot capitolul lui Hegel devine limpede ca aşezare şi plin de adevărul unei clipe dialectice (inclusiv avertismentul că

raţiunea pretinde a nu se căuta pe ea în lucruri, spre a se contrazice apoi şi a scoate din ea însăşi – cum ştim astăzi – o matematică faţă de care realul n-ar fi decât expresia sensibilă). Nu eşti un străin în lume, adică poţi intra în intimitate cu ea şi poţi citi în ea înţelesuri universale, pe măsura raţiunii.

Şi ce frumoasă colaborare se naşte acum între conştiinţa ta şi natura observată! Aparent, lumea nu-ţi dă înţelesuri universale, ci doar singularităţi. Dar din partea lucrului observat vine un zvon de universal, odată cu repetiţia singularului, iar conştiinţa pune în joc memoria, trece pe baza ei la descriere şi ajunge la clasificare de genuri şi specii, care la început par „forţate şi artificiale“ (p. 141), spre a deveni tot mai sigure, pe măsură ce conştiinţa deosebeşte între ce e esenţial şi inesential în lucruri.

O clipă totuşi conştiinţa nu ştie bine dacă un caracter distinctiv este „esenţial“ doar pentru *ea*, sau este ca o determinaţie a lucrului – de vreme ce însă deosebim animalele prin gheare şi dinţi, spune Hegel, nu este oare pentru că ele se apără şi se deosebesc singure tocmai prin acestea? –, apoi îşi dă seama că nu poate fi vorba de fixitate în caracterele lucrurilor (ci peste tot e „evoluţie“, spunem astăzi), că instinctul raţiunii trebuie să caute legi care să fie dincolo de subzistenţa aparentă, sau atunci să caute probabilităţi şi analogii, ca un fel de legi impure, pe care experimentul, cu condiţiile lui libere de orice real specific, le va purifica şi le va implânta într-un fel de materii universale (electricităţi opuse, acizi şi baze), care nu mai sânt nici corpuri, nici proprietăţi, ci un fel de „sensibil nesensibil“ (p. 146), de natură să-şi arate – cum dovedeşte ştiinţa de astăzi atât de bine – că universalul e peste tot în lucruri, de nu mai ştii bine care sânt lucrurile.

Şi, dintr-odată, în această disoluţie în universal odată cu materiile, unde raţiunea îşi poate vedea universalul ei doar într-o stranie relaxare, reapar lucrurile, unităţile, realităţile distincte, sub forma sigură a *organicului.* Materiile acelea universale erau doar pentru altul; realităţile organice sânt pentru sine. O splendidă natură parcă (după numele ei derivat din „naştere“) se propune acum observaţiei; un fel de raţiune întrupată în plante şi animale vorbeşte acum raţiunii. Că fiinţele organice îşi trag raţiunea şi legile din lumea anorganică în care sânt împlântate – unele fiind acvatice, altele terestre, altele trăind în aer – e prea puţin spre a ne da măsura naturii anorganice şi prea exterior. Ceva interior, ca scopul fiecărei făpturi individuale, concentrată cum este asupră-şi, apare statornic înaintea raţiunii. O făptură organică are o mulţime de procese şi prefaceri, dar face totul spre a rămâne doar ceea ce este. Să fie scopul în lucru însuşi? să fie într-un

intelect care ar rândui toate din afară? se întreabă raţiunea observatoare, ce nu are încă tăria de-a citi totul în sinea lucrurilor. În orice caz e ca şi cum lucrul ar avea un înăuntru – unul propriu sau alteori de comandă, ca la maşină – şi nu în afară.

Iar raţiunea observă acum o asemenea lume de lucruri, în care fiecare posedă un *interior* şi un *exterior.* Despre un asemenea interior, care la organismul animal are ca proprietăţi sensibilitatea, iritabilitatea şi reproducerea pe linia „scopului propriu“, ca şi despre expresia exterioară a acestui interior, care sânt sistemul nervos, muscular, de reproducere; despre posibilitatea sau, mai degrabă, imposibilitatea de a determina legi ale raportului dintre procesele de viaţă, care au o universalitate fluidă, şi sistemele anatomice, care dau latura statică a organismului viu – s-au putut spune lucruri mai ştiinţifice după Hegel decât era în măsură să spună el; dar adevărul că „în acest fel, reprezentarea unei legi este, în ce priveşte organicul, în general pierdută“ (p. 158) pare să fi rămas intact.

La fel interiorul, care nu poate oferi legi raţiunii, ţi se poate părea împreună cu Hegel că nici *exteriorul* organicului nu va fi în măsură să ducă la legi şi la o raţionalitate sigură. Căci la rândul său exteriorul îşi face, pentru raţiunea observatoare, un interior, aşa cum interiorul iniţial îşi găsea organe exterioare; iar interiorul cel nou este altul decât scopul intim sau fluiditatea vieţii, pe care le sugera iniţial perspectiva unui interior al organicului. Acum, din perspectiva exteriorului, raţiunea ce observă crede a putea înregistra, ca interior, anumite diferenţe numerice, care să lege viaţa în genere cu viaţa reală, un fel de „greutăţi specifice“ pentru fiecare lucru şi făptură, care ar muta toată investigaţia organicului în planul anorganicului, cum o nădăjduia poate chimia ce se năştea în anii lui Hegel. Iar afirmaţia sa că „o serie de corpuri care exprimă diferenţa ca diferenţă numerică a greutăţii lor specifice nu merge deloc în paralel cu seria diferenţelor celorlalte proprietăţi“ (p. 165) ar putea fi o provocare anticipată adusă tablei lui Mendeleev.

În genere, s-ar putea citi o sfidare la adresa întregii ştiinţe a organicului, şi chiar a anorganicului, în dezvoltările întinse pe care le face aci Hegel – dacă nu ar trebui să le înţelegi şi de astă dată ca pornind dinăuntru, din nevoia conştiinţei de a obţine certitudinea, şi ca apărând într-un anumit ceas al gândirii care nu e încă ceasul cel mare al culturii ştiinţifice. Zvonul raţiunii matematice, al *logos*-ului absolut, n-a apărut încă, în desfăşurarea peripeţiilor conştiinţei, aşa cum în istorie nu-l însoţea nici pe Aristotel, în

ceasul când observa cu raţiunea goală natura cea vastă. Şi de aceea înţelegi şi consimţi ca Hegel să revină, în considerarea organicului, la gândul că nu obţii legea acestuia decât pe căile lui calitative, pe clasicele diviziuni ale organicului după *genuri* şi *specii.* Conştiinţa fiecăruia e mai liniştită cu ele, la acest nivel: regăsim marile unităţi şi diferenţe calitative, care ne dau sentimentul, cum au dat aristotelismului, că facem ştiinţă şi că introducem o ordine raţională fără să pierdem realităţile *specifice* ale lumii.

Dar este ordinea aceasta de descriere, din ştiinţele naturale, una raţională? Raţiunea care observă obţine ea aci chiar raţiunea? Un gând uluitor şi totuşi adevărat, când vorbim de gen, specie şi individ, un gând al cărui adevăr abia astăzi îl trăim – uneori dramatic – apare la capătul desfăşurărilor lui Hegel. „Genul care se împarte în specii… suferă în această operaţie calmă o violenţă din partea Individului universal, Pământul“ (p. 168). Toată viaţa pe care o cunoaştem stă sub condiţionarea Marelui Individ. Totul e aşa pentru că pământul e aşa. Care e „articularea raţională“ a lucrurilor pe acest pământ?

Dacă natura organică ar avea istorie, atunci am putea citi raţionalul din ea. Dar aşa? Specii apar, specii dispar, şi cu fiecare e vorba doar de „sugestii ale naturii“. Cum să cauţi atunci raţiunea în natura evanescentă? Îţi rămâne s-o cauţi în om. – Şi conştiinţa, care s-a prăbuşit încă o dată în nădejdile ei, cu raţiunea ce observă natura, ia totul de la început, devenind raţiunea ce observă raţiunea însăşi.)

CAPITOLUL VIII
Când raţiunea observă raţiunea

La Hegel capitolul se intitulează „Observarea conştiinţei de sine în puritatea ei“. Aci deci trebuie să caute omul un dram de certitudine, după ce de şapte ori şi-a pierdut-o, ultima dată cu raţiunea cunoscătoare din el, care se lovea de graniţele prea înguste ale lumii globului pământesc.

Dacă poţi să dai crezare şi de astă dată lui Hegel, toţi trebuie să devenim, într-un ceas ca acesta, logicieni şi psihologi. Este ca şi cum, întorşi din călătoria noastră în cosmos, am constata că tot ce e mai sigur şi mai interesant pe lume e omul.

În lumea largă, după ce e atât de greu să găseşti legi, mai sânt şi o mulţime de excepţii, cu natura aceasta atât de specială a globului pământesc. Sântem în situaţia curioasă că avem în faţa noastră o natură raţională, dar legile ei nu ne dau *siguranţa* raţiunii. Ai vrea să citeşti în Cartea cea mare a lumii ce e raţiunea însăşi, dar dacă natura anorganică îţi dă legi, nu vezi încă în ele, abstracte cum sânt, necesitatea intimă; dacă natura organică îţi dă şi ea legi, nu vezi în ele libertatea intimă. Vezi mai degrabă peste tot o anarhie raţională: anarhie, pentru că ai în faţă jungla realităţilor, şi raţională totuşi, deoarece – spune Hegel – chiar dacă nu vezi genul, vezi peste tot genurile. Şi pe deasupra vine Pământul, cu impuritatea şi aproximativul lui…

(Toate acestea sânt, firește, înregistrate de ştiinţă, dar apar, ceva mai nelămurit, şi în conştiinţa omului de rând. Închipuiţi-vă, vom spune, un om de pe vremea lui Aristotel: ştia şi el o mulţime de lucruri despre natură, dar nu putea vedea care e raţiunea din natură. Pe deasupra, mai veneau şi sofiştii, care invocau raţiunea ca s-o destrame. Ce-i rămânea atunci de făcut omului? Să caute raţiunea *la ea acasă,* cum a făcut Aristotel, adică în gândire.)

Ca omul din timpul lui Aristotel, ne spunem şi astăzi: dacă raţiunea din afară e impură, să căutăm raţiunea în puritatea ei; dacă una nu-ţi dă siguranţa, cealaltă e siguranţa însăşi. Îţi este o bucurie să ştii că există ceva neîntinat, o carte în sfârşit bine scrisă, din care se poate învăţa ceva exact. *Noi* deţinem modelul de raţionalitate, cu propria noastră raţiune. Poţi fi logician, şi atunci încerci să dai nume legilor şi formelor de gândire raţională, dar poţi rămâne o simplă conştiinţă de om, şi încă vei intra în

aventura logică, în clipa când îţi spui că în nesiguranţa generală există ceva sigur, odată cu fiinţa gânditoare. Experienţa logică este, la început, doar una de puritate. Şi care om, într-un ceas al vieţii, nu simte cât de miraculoasă e puritatea gândului?

Acum începe, ameţitor de repede, căci ne aflăm pe creste, aventura conştiinţei logice. Te întrebi dacă ea i se întâmplă logicianului, care desfăşoară explicit legile gândirii, sau omului obişnuit, care le lasă implicite. Nici unuia poate, căci logicianul rămâne logician, şi omul obişnuit întârzie în obişnuitul lui; dar într-un fel li se întâmplă amândurora, aşa cum a fost în istorie şi aşa cum se petrec lucrurile ori de câte ori raţiunea observă până la capăt raţiunea.

Întocmai cum îţi devine straniu cel mai familiar lucru atunci când îl priveşti ca pentru întâia oară, gândirea noastră pură, cu legile ei, gândirea aceasta atât de lămurită cu ea însăşi trece parcă dincolo de raţiune, în nelămuritul întrebării. Ce sânt legile ei? Că le numeşti, cu logicianul, principiu al identităţii, sau al contradicţiei, sau al terţului exclus, că închipui altele, variate (cum sânt sistemele de axiome concepute de logicieni astăzi), sau că nu le dai nici un nume, ele sânt întotdeauna ceva retras din realitate; sânt forme pure, spectre. Dar spectre ale cui? Nu ale lucrurilor şi stărilor, măcar cele posibile? Dacă ţi le lămureşti până la a vedea în ele ce e mai curat, lamura, nu e tocmai în ele lamura a ceea ce *este,* sau poate fi, pe lume?

Nu mă gândesc la nimic din ce este pe lume, ar spune învăţatul, mă gândesc numai la forme şi structuri; mă gândesc la cele ale gândului doar, ar spune la rândul său omul obişnuit. Dar dacă nu mai trimiţi, cu formalul acesta pur, la nimic real, ştiţi ce ni se întâmplă? Atunci găsim legile şi formele gândului ca şi cum ar fi *ele* realităţi, sau vorbim despre forme ca şi cum ar fi conţinuturi. Dacă observaţia omului găseşte asemenea conţinuturi de gândire ca stabile, pe de o parte, şi ca fiind diferite, pe de alta, în timp ce gândirea noastră e una, atunci înseamnă nu numai că nu sânt simple forme, dar că este în ele „un conţinut căruia îi e sustrasă forma“. (Toată logica noastră formalizată de astăzi este, după gândul de aci, una de conţinuturi; toată matematica ar fi o ştiinţă materială şi nu formală. Că e un fel de a vorbi? Dar atunci, te întrebi, dacă matematica era formală, de ce a trebuit astăzi să se „formalizeze“ atât de mult?)

Iată la ce ameţitoare răsturnare poate duce gândirea ce se gândeşte pe sine: legile formale sânt date, găsite, deci sânt legi materiale. Atunci nu

gânditul, nu formele, nu structurile pot să-ți dea certitudinea, ci doar *gândirea* în care se topesc ele. Gânditul e și el ceva întâmplat, în timp ce gândirea singură e necesară. Când te gândești la cele ale gândului, adevărul este gândirea. Căci pe ce se sprijină, la urma urmelor, formele și structurile și legile de gândire? Sau se sprijină pe realitate, sau se sprijină pe gândirea însăși. Logicianul nu vrea să știe nici de una, nici de alta și rămâne cu buletinul său de logician. Conștiința însă – care deocamdată n-a găsit o altă cale de acces la real decât observația – se retrage în natura umană și devine, atunci, din conștiință logică, una psihologică. Gândul omului e împlântat în cugetul lui.

O lume nouă, a cugetelor, apare acum observației. Și ce frumoasă, ce promițătoare e lumea cugetelor, în comparație cu lumea pietrelor sau lumea târâtoarelor și zburătoarelor. Cugetele sânt realități individuale, sânt cugetele noastre, cu trăsăturile fiecăruia, și totuși deschise de la sine către universal. Fiecare cuget primește și în același timp extrage din lume ce-i trebuie, după înclinările lui, facultățile lui, pasiunile lui chiar. E ceva neașteptat cu noi, oamenii: sântem de două ori singularizați, o dată prin împrejurările și societatea în mijlocul căreia ne-am format, altă dată prin ce am știut sau am voit noi să luăm din ele; cu toate acestea sântem toți implântați în elementul universal al rațiunii (când nu se întâmplă să ne răzvrătim împotriva lui, cu bietul nostru subiectivism), încât ce ne unește e nespus mai semnificativ decât ce ne desparte. E atât de *unitară* în adânc lumea cugetelor, încât, până la urmă, este mai nesemnificativ să faci de pildă insectare.

Ce se va alege – te întrebi atunci în marginea gândului de aci – din literatura aceasta a romanului modern și contemporan, a cărui singură justificare era descrierea situațiilor și individualităților reale? Psihologia a știut, ca fiind știință, să nu se piardă în individual, dar arta, istoria, memorialistica, jurnalul intim trebuie tocmai să slujească individualul. Dacă „esența individualității stă în ce e universal“, cum vrea Hegel, atunci ar trebui să uităm, când e vorba de cugete, adică de ființe intelectuale și morale, tot ce e individualitatea determinată (poate cum fac indienii uitând de persoana umană), sau măcar să reducem individualitatea determinată la efectul pe care l-au avut condițiile de ordin general, obiceiurile societății, împrejurările istorice, ideile, universalul uman. Nimic n-ar mai rămâne în ființă, din arhivele omului individual.

Și totuși artă, istorie, memorialistică sau jurnal intim au undeva dreptate. Căci în cazul omului și al cugetului se întâmplă ca la nici o altă existență individuală: influența pe care o exercită asupra individului natura generală atârnă *de individ el însuși.* El era dinainte ceea ce avea să devină. Omul poartă în el o galerie a propriilor imagini, care sânt reflexul celor din afară, dar în același timp se și reflectă în cele din afară. Căci omul este propriul său destin.

Atunci, de la observarea naturii în ansamblul ei, raţiunea a trecut la observarea unui destin, a unui omuleţ. De la substanţă, încă o dată conștiința a ajuns la un subiect, respectiv la subiectul uman. Dar e ceva mai interesant pe lume decât subiectul uman? (În zilele noastre chiar, un Teilhard de Chardin spune că toată substanța lumii și tot ce e viață ar putea fi rudimente de creier care, atunci când se obţine ca atare, devine marea afirmare a lumii.) Un singur om ar putea să spună raţiunii mai mult decât un astru mort. Orice om îi este mai adevărat decât Luna. Căci într-un singur om, ca în ființa înzestrată cu organul universalului, raţiunea găsește înscrise laolaltă mai multe legi decât în restul cel mort.

Totul e *cum* să citești aceste legi: poate în circumvoluţiunile creierului sau, cine ştie, în liniile mâinii, în expresiile feţei… Dar când raţiunea observă cugetul, nu cumva merge până la granițele necugetatului?

CAPITOLUL IX
Când raţiunea se sminteşte

La Hegel: „Observarea raportului conştiinţei-de-sine faţă de realitatea ei nemijlocită“. Simplu vorbind: omul încearcă să observe ceva universal în trupul său particular, după ce îi scăpase din mâini universalul din senzaţie, cel din percepţie şi cel din intelect, apoi cel din conştiinţa de sine, în fine cel înfruntat de raţiune.

Dacă vreţi, *Fenomenologia spiritului* este o vânătoare a universalului: a pornit bietul om („maimuţa golaşă“, cum îi spune un contemporan) la vânătoarea universalului. Din clipa când s-a convins cu senzaţia, ca în primul capitol, că lotul său e universalul, omul şi-a zis că trebuie să-l înhaţe. I s-a părut că-l prinde, dar i-a scăpat; a încălecat pe el cu conştiinţa de sine, dar s-a trezit la pământ; pe urmă, cu raţiunea cunoscătoare, l-a prins tot şi i-a scăpat tot.

Dar ce prostie – îşi spune maimuţa golaşă; „Universalul sânt eu.“ Sau, dacă nu, universalul este înscris în noi. Toate lighioanele pământului, cu trăsăturile lor de caracter şi cu stilul lor de viaţă (prostia crocodilului ca şi viclenia vulpii), sânt înscrise pe faţa omului; elementele chimice şi natura vegetală pulsează în ritmurile de viaţă ale omului; liniile mâinii lui sânt o replică, un fel de mănuşă a lumii; iar în creierul omului s-a adunat şi rafinat tot ce e real, plus tot ce e cu putinţă, şi încă vreo două sau trei lucruri.

„Ia şi citeşte“ ar fi concluzia. Întreg capitolul acesta, în faţa căruia unii interpreţi din seminţia lui Hegel, gravi şi cu ochelari, clatină capul, este unul de semiotică, spre a vorbi ca ei, adică unul al semnelor. Raţiunea omului vrea să vadă universalul după semne. Şi e raţiune încă, este acea splendidă *curiozitate raţională*, care reprezintă şi forma de început, dar şi capătul raţiunii cunoscătoare, deznădejdea ei, sortită s-o ducă la magie, la astrologie sau la tehnicile şi ştiinţele degradate ce apar periodic în conştiinţa omului şi istoria lui, când acesta ajunge la nevoia să-şi înţeleagă „rostul pe lume“, un rost pe care legile nu i-l dăduseră. Omul întreg este un semn al universalului. Ia şi citeşte universalul în acest particular.

Căci cu omul universalul a devenit particular, s-a îngropat în el. „Individul este în şi pentru sine însuşi“, spune acum Hegel (p. 175). El înţelege că, din ceea ce i-a dat lumea şi din pecetea pusă de individualitatea sa, a ieşit ceva care reprezintă sarea pământului. (Ce omuleţ oare nu

consideră astăzi, după ce am ajuns în Lună, că el este în fond mai interesant decât Luna? „Ocupați-vă de mine, spune el cu un dram de superioritate; și chiar dacă vă ocupați de altceva, tot la mine sfârșiți.“)

Nemaipomenita bogăție lăuntrică a subiectului uman se poate citi în organele lui exterioare, spune Hegel. Acțiunea lor, a gurii, a mâinii, a piciorului chiar, este expresia directă a interiorului. Totuși limbajul și munca, adaugă Hegel cu adâncime, reprezintă și prea mult, și prea puțin, căci ele dau interiorul omului pe mâna lumii, și de altfel pot fi, pentru om, și un fel de a se ascunde. Dintre toate organele omului, mai expresivă ar fi mâna, care este „meșteșugarul însuflețit al fericirii lui“ (p. 178). S-ar putea citi ceva în liniile ei, poate și soarta omului într-un fel, cum s-ar putea citi ceva în voce ori în scriere – dacă exteriorizarea lor ar reuși să exprime statornic mișcările interiorului, așa cum face fața omului, chipul lui.

Atunci expresia feței, analizată „științific“ cu așa-zisa *fiziognomică*, rămâne să redea în chip mai potrivit ființa lăuntrică. Iar această ființă lăuntrică trebuie să fie până la urmă universalul uman, așa cum declara cu puțin înainte Lavater, creatorul fiziognomicii, afirmând că urmărește în chipul oamenilor, ale căror profiluri cu descrieri le înfățișa, regăsirea tipului de om universal, pentru el Hristos. Fața omului e semn și chiar o infinitate de semne, cu expresiile ei. Poți citi pe chipul omului, ca într-o carte, tot ce este el. – În definitiv de ce vrem să *vedem* oamenii mari, măcar pe ecrane și în reproduceri? Pentru că sântem toți fiziognomiști. E inutil să râdem de Lavater și de nereușita lui: „rațiunea care observă“ reia cu fiecare dintre noi etapa aceasta nevinovat smintită.

Căci, în definitiv, ce sperăm privindu-ne unii pe alții cu atâta aviditate? să cunoaștem omul? să cunoaștem *un* om ? Dacă spui unui om că ai citit pe chipul lui doar cum e omul în genere, îl ofensezi; dacă spui că ai văzut în el un tip de om anumit, îl îngrădești și ofensezi iarăși. Și pe urmă, expresiile feței, ele mai bine decât orice pot fi măști ale omului, feluri de a se ascunde. Cel mult ai putea spune că citești pe fețele oamenilor capacitățile și virtualitățile lor lăuntrice, bune sau rele. Dar în ce junglă umană nu pătrunzi atunci, și peste ce infinitate proastă, de păreri și presupuneri, nu dai, spune Hegel (p. 182) – poate peste infinitatea aceea pe care omul de după el avea s-o cunoască bine, cu literatura de romane ce povestesc la nesfârșit intențiile maimuțelor golașe, ca și neîmplinirile lor. Cu cât mai adevărată pentru om n-ar fi atunci fapta pură și simplă, care dă măsura a ceea ce ești,

oricât ai spune: n-am fost întreg în fapta mea. Căci o spui numai, pe când în faptă *ești* cu adevărat.

Raţiunea care observă nu se împacă totuşi să contemple un asemenea om-Proteus. Ea vrea omul ca fiinţă dată, în acelaşi timp universală şi particulară. Şi el este întipărit undeva, anume în tot ce e mai rafinat în sânul fiinţei materiale: în creier. Prin creier omul îşi comandă trupul până la a-l modela, şi în sistemul nervos ai „prezenţa nemijlocită a conştiinţei de sine“. Iar craniul este expresia ultimă, pe plan de exterioritate, a individualităţii umane.

Şi iată atunci maimuţa cu fruntea teşită, făptura umană cu forma rotundă sau cea cu forma turtită şi alungită a craniului, devenite toate obiect de studiu pentru raţiunea ce observă. Ştiinţa craniului nu trebuia să aştepte pe Gali, pseudosavantul ce întemeia „frenologia“ în anii lui Hegel, spre a fi presimţită, cu atât mai puţin învăţătura de mai târziu a brahicefaliei şi dolicocefaliei. Acum, când mintea a mers, în graba ei de cunoaştere absolută, până la pragurile smintelii, totul e cu putinţă. Un fiziognom neştiut e în fiecare om, un frenolog de asemenea, iar treapta raţiunii pe care o descrie aci Hegel ar putea fi, istoriceşte, cea a conştiinţelor gânditoare din Imperiul Roman, unde amestecul de popoare şi pierderea adevărurilor filozofiei (a ştiinţei aristotelice de raţiune observatoare) putea lăsa loc liber oricăror tehnici spirituale degradate şi oricăror false ştiinţe.

Căci iarăşi, ca în cazul fiziognomiei, ce poţi crede că ştii cu un craniu în mână? Faci reflexii, „ca Hamlet asupra craniului lui Yorick“ (p. 188). Nici măcar valoarea de semn nu mai are craniul; a ajuns la capătul ei şi semiotica naturii trupeşti a omului. Dacă nici măcar localizările cerebrale nu aveau, mai târziu, să dea o Carte a omului, cu atât mai puţin putea să o facă o ştiinţă a osului mort, invocând protuberanţe şi adâncituri în craniu, ca tot atâtea indicaţii asupra unei naturi umane. Un criminal, ca şi un geniu matematic, nu se lasă definiţi de o ieşitură a craniului.

Ar rămâne să spui: craniul indică dispoziţii, predispoziţii, facultăţi. Dar cât s-a împlinit din ele? aceasta importă. Ca şi în cazul fiziognomiei, fapta e mai adevărată decât expresia exterioară, mişcătoare sau moartă. Şi ce cruntă e decăderea raţiunii, care urmărise universalul însuşi, spre a sfârşi acum la un os mort. Dar „spiritul este cu atât mai mare, cu cât se reîntoarce la sine din mai mari opoziţii“ (p. 193), spune Hegel. Dacă îi va fi dat raţiunii să se ridice din această mizerie ca raţiune – aşadar ca spirit, iar nu ca suflet

nemângâiat ce-şi caută împăcarea în cine ştie ce credinţă – atunci maimuţa golaşă e cineva.

Am văzut, în cele ce precedă, conştiinţa prinsă în vânătoarea universalului. Conştiinţa punea în joc, devenită raţiune, toate armele pe care şi le pregătise: senzaţia pentru lucru în genere, percepţia pentru organic, intelectul pentru legile lor. Apoi punea în joc conştiinţa de sine, spre a continua prin a face logică şi psihologie, ajungea cu psihologia la subiectele umane, le căuta cifrul lăuntric – şi la ce sfârşea? La „ruşinea gândului gol, lipsit de concept, care ia un os drept realitatea conştiinţei de sine“ (p. 196). Din această ruşine va ieşi raţiunea numai prin concept? Poate. Dar acum raţiunea mai are ceva de făcut: să înceteze a fi raţiune observatoare şi să devină raţiune *activă*.

Până acum raţiunea n-a făcut decât să observe şi să interpreteze lumea; acum raţiunea trebuie s-o transforme. Vorba aceasta, pe care o va rosti Marx la alt ceas, mai matur, când transformarea raţională a lumii va părea efectiv cu putinţă, o simte drept adevărată conştiinţa, ori de câte ori îşi pierde cumpătul cunoscând. Căci raţiunea are dreptate să spună cum că ea e pretutindeni în lume, în fiecare lucru. Dar dacă ea e în fiecare lucru, nici unul din acestea nu reprezintă raţiunea, nici măcar lucrul acesta privilegiat care e fiinţa trupească a omului. Tot ce e mai înalt în om, gândul că lumea e raţională, se împletise cu ce e mai naiv, că raţiunea poate fi reprezentată de ceva imediat.

Şi omul se sminteşte. Până şi gândul lui Hegel se sminteşte niţel, căci filozoful vorbeşte acum, spre a ilustra împletirea dintre ce e mai adânc cu ce e mai de rând, despre naivitatea naturii când a creat din acelaşi organ al omului unul al urinării şi unul al reproducerii. Ar fi vorbit mai potrivit, poate, dacă invoca nebunia oamenilor; pe împăraţii aceia romani, care puneau pe cetăţenii lor, doritori ca oricare cetăţean adevărat a se supune unui adevăr universal, să se închine lor şi calului lor, cum voia un Caligula.

LA CUMPĂNA DINTRE CAPITOLELE IX ŞI X

Presupunând că cititorul nu cunoaşte defel cartea lui Hegel despre care e vorba şi că nici măcar nu a citit prezentarea pe care am făcut-o aci primelor ei nouă capitole, îi putem totuşi spune limpede ce s-a întâmplat până acum. S-a întâmplat că Hegel a folosit logica, sau un fel de logică, spre a dovedi lipsa noastră de logică. E destul de crud, la prima vedere, iar dacă nu

continui cartea, fie nu-l mai iei în serios pe Hegel, fie nu te mai iei în serios pe tine.

Dacă însă te întrebi: cine a mai făcut așa, să dovedească lipsa de logică printr-o pretinsă sau reală logică, îți vin în minte sofiștii și scepticii. Oamenii au încercat, atunci, să spună că Hegel e un sofist; dar le era greu s-o spună până la capăt. Pe de altă parte, nu puteau nici spune că Hegel e un sceptic, de vreme ce tuna și fulgera cu atâtea adevăruri, încetul cu încetul, de-a lungul unui veac și jumătate, s-a putut vedea că sofismele aparente ale lui Hegel sânt adesea sofismele noastre nerecunoscute, iar amestecul lui de scepticism și siguranță este chiar felul nostru de a pretinde că ne îndoim de toate, ca fiind lipsite de sens, crezând totuși, iarăși nemărturisit, că există din plin un sens în toate.

A mai rămas însă cineva sau ceva care face întocmai ca Hegel, adică îți dovedește lipsa de logică printr-o logică: este istoria. Ceea ce trebuie deci să spunem, după nouă capitole, este că scamatoria hegeliană seamănă, și până la urmă se justifică, abia prin scamatoria aparentă a istoriei. Și dacă după trei capitole ne întrebam știind că tot ce va urma va fi în trei timpi ce este acest dans dialectic; dacă după două triade trebuia să încercăm a vedea ce se petrece în fiecare triadă și cum se golește ea de substanță, acum, după trei triade înlănțuite, trebuie să te întrebi cu ce seamănă această bizară înlănțuire, care e în fond una de eșecuri.

Seamănă cu istoria, care și ea face operă pozitivă prin distrugere. Când construiești o casă, pui cărămidă peste cărămidă sau piatră peste piatră. Hegel și istoria fac altfel: pun prăbușire peste prăbușire. La ei, nici o cărămidă n-are soliditate până la urmă; dar construcția are. Este ca în „școala broaștelor“ din umorul englez pentru copii; nu casele sânt făcute din cărămizi, ci cărămizile din case; nu pâinea din făină, ci făina din pâine. În fond, așa face și calculul infinitezimal: ca să însumeze câteva suprafețe ori volume, le pulverizează și adună o infinitate de suprafețe ori volume. Oricum, în istorie, ca și în cartea lui Hegel, ți se arată că există o logică să spunem a întregului prin care devine limpede că ceea ce îți apare ție drept bună logică, și chiar este așa la nivelul tău individual, se preface în ilogism pur. Și de aceea modul hegelian de a gândi se deosebește de altele… Dar cititorul ar trebui să cunoască bine acest citat:

„Modul hegelian de a gândi se deosebea de acela al tuturor celorlalți filozofi prin profundul simț istoric care se afla la temelia lui. Deși forma sa era extrem de abstractă și de idealistă, înlănțuirea ideilor lui urma totuși

întotdeauna o linie paralelă cu aceea a desfăşurării istoriei universale, care, la drept vorbind, trebuia să fie doar o confirmare a celei dintâi. Chiar dacă în modul acesta raportul adevărat era inversat şi pus cu capul în jos, conţinutul real pătrundea totuşi pretutindeni în sfera filozofiei. Fenomenologia, Estetica, Istoria filozofiei sânt străbătute de această grandioasă concepţie asupra istoriei, pretutindeni materialul este tratat istoriceşte, într-o legătură determinată, deşi în mod abstract denaturată, cu istoria. Acest mod epocal de a înţelege istoria… “

Ceea ce reproşează Engels în această pagină (Opere, vol. XIII, p. 513) atât de generoasă este, cum spusese Marx încă mai limpede în câteva rânduri: că Hegel nu se ocupă de oamenii reali, ci de „om“. Ceea ce însă acordă amândoi Fenomenologiei este că: „În ciuda păcatului ei originar speculativ, prezintă în multe puncte elementele unei caracterizări reale a relaţiilor dintre oameni“ (Opere, vol. II, p. 217). Întrucât, aşadar, nu poţi explica istoria reală prin schemele filozofiei (la treapta lui Hegel cel puţin), îţi rămâne să te bucuri ori de câte ori conţinutul real pătrunde în schemele filozofiei şi să încerci invers: să explici şi să modelezi schemele filozofiei prin istoria reală.

Nu se poate corecta istoria omului după cartea lui Hegel; dar se poate înţelege cartea lui Hegel după istoria omului. Aceasta e punctul la care am ajuns, după nouă capitole şi în pragul altora (tot despre raţiune), despre care chiar unii mari comentatori ai lui Hegel pretind că ar încăpea rău în întregul cărţii, că ar avea dezvoltări de prisos şi că în nici un caz n-ar sta în vreo corespondenţă cu istoria. Dar tocmai aci, unde Hegel n-a făcut voit legătura cu istoria, se va vedea ce binefăcătoare şi lămuritoare corespondenţă este între ele. În jumătatea a doua a cărţii, firește, când Hegel vorbește despre „spirit“, continuitatea istorică sare în ochi oricui, căci e relevată de autor însuși. Însă mai convingătoare ar putea fi corespondenţa de aci, de vreme ce e nevroită. E ca şi cum Hegel ar avea dreptate tocmai acolo unde nu ştie să şi-o facă.

El a ştiut până acum să arate ce perfect logic mergem, din treaptă de conştiinţă în treaptă de conştiinţă; cum începem cu senzaţia, în chip firesc, şi continuăm prin a pune în joc percepţia, intelectul, conştiinţa de sine şi raţiunea. Totul s-a petrecut şi se petrece ca într-o plimbare, dacă vreţi. Ieşi din casă şi ai întâi *senzaţii* – de răcoare, de luminozitate, de prezenţă a naturii şi înmiresmare; pe urmă începi să percepi lucrurile, unul câte unul, arborii, apele şi chiar firele de iarbă; te întrebi ce legi guvernează creşterea,

curgerea și pieirea lor și deodată îți spui, dându-ți seama că ai pierdut din vedere obiectul privilegiat, care ești tu, că e vorba de legile ființei tale, și atunci treci de la conștiință la conștiința de sine, ca aci. Iar dacă îți continui plimbarea sub semnul conștiinței de sine, riști, ba chiar dorești să întâlnești o altă conștiință, o întâlnești efectiv, o înfrunți, o stăpânești sau te stăpânește, vă adânciți în comentariul asupra demnității și mizeriei umane, iar apoi, plimbându-vă împreună ca M. de Saci la Port-Royal cu prietenul său, discutați despre natură, despre logică, despre psihologie și despre natura umană. „Citesc pe fața dumitale că ai fi putut face o isprava 1, îți spune celălalt. Și vă despărțiți aci, ca la capitolul IX al cărții de față, conștienți că nu știți nimic nici despre voi, nici despre lume.

Dar plimbarea voastră a fost plimbarea omului în istorie, iar aceasta din urmă te îndeamnă să cauți mai departe. Istoria omului nu începea chiar cu prima deschidere către lume, cu senzația, percepția, intelectul; acestea reprezentau o chestiune privată. Istoria începe în schimb cu conștiința de sine, de la a doua triadă a lui Hegel. Ne-a plăcut să vedem, în capitolul conștiinței de sine, pe Ghilgameș deși ne puteam gândi la orice conștiință de primitiv trezită la viață și am putut trece firesc la galeria întruchipărilor istorice reale: la cei care s-au înfruntat în numele setei lor de afirmare, la stăpânii și sclavii ce au ieșit din înfruntare, apoi la stoicismul și superioritatea sclavilor, cu un Esop, la scepticismul inteligențelor goale, cu sofiștii timpurii, și la conștiința nefericită a celor pe care scepticismul și sofistica îi sfâșiaseră lăuntric, în timp ce tragedia antică și religiozitatea nu-i puteau restaura.

Aci, pentru prima dată, Hegel rupea continuitatea istorică: părea că se gândește la cruciatul medieval, nu la omul religios antic. Dar istoria vine să arate că Hegel avea mai multă dreptate decât dovedea, așa cum în capitolul următor istoria arată că nefericirea conștiinței de sine este urmată de-a dreptul, în plină Antichitate, de întâlnirea cu rațiunea filozofică, apoi de iluzia idealistă, cu Platon, de observarea naturii, cu Aristotel și nu numai cu el, de gândirea ce se gândește pe sine, în logică și psihologie, în fine tot în Antichitate, și nu în anii lui Hegel de frenologia, de fiziognomica, de ocultismele și magia din timpul lui Plotin și Porfir, adică al Imperiului Roman.

Dacă desfășurarea capitolelor s-a făcut în chip atât de înlănțuit și firesc încât să descrie o simplă plimbare în natură, iată că acum ea reapare și ca înlănțuire istorică. Ba încă e atât de bine înlănțuită istoric și trimite atât de

sigur la întruchipări reale, încât ceea ce va urma, în cartea lui Hegel, nu va căpăta sens logic decât dacă se va susține istoric prin Evul Mediu, Renaștere și modernitate. Căci rațiunea, ajunsă în decădere, nu se dă totuși înfrântă (așa cum s-a întâmplat și în istorie) după teribila prăbușire a rațiunii filozofice, a celei științifice și apoi a celei politice, cu Roma. Rațiunea s-a regăsit în Evul Mediu chiar dacă jos și naiv cum o vor arăta capitolele ce urmează.

Dar ce subtilă noutate aduce astfel Hegel: te face să înțelegi Evul Mediu ca o lume a rațiunii, dincolo de una a credinței. Acum cartea lui Hegel poate lămuri ea un colț de istorie, arătând care e chipul rațiunii medievale. Căci este încă vorba de rațiune, va spune Hegel, dar una fără spirit de pildă fără forma aceasta elementar istorică a spiritului care sânt popoarele constituite în națiuni. Și de aceea rațiunea medievală nu s-a putut lipsi de credință. Va veni, atât în cartea lui Hegel, cât și în istorie, ceasul când rațiunea va fi în spirit. Și va fi frumos ceasul acela, pe care-l prelungim încă.

Presupunând că cititorul nu cunoaște cartea lui Hegel, spuneam… Dar ar merita s-o cunoască, spre a afla câte ceva despre sine.

CAPITOLUL X
Plăcerea şi necesitatea (sau Don Juan)

Rezumatul capitolelor anterioare: Încercând să se lămurească asupra lumii şi a sa, omul a mers din dezamăgire în dezamăgire, fie că a acordat totul lumii, fie că şi-a acordat totul sieşi, fie că a spus: Raţiunea mea e una cu raţiunea lumii. Ba tocmai ajuns la treapta raţiunii, omul riscă să se prăbuşească şi cel mai adânc. Atunci, spune Hegel, intră în joc acţiunea.

S-ar putea spune la fel de bine că, în capitolele ce precedă, Hegel a arătat logic ce s-a întâmplat *istoric,* anume că, după ce a devenit „conştient“, omul a intrat în coliziune cu omul; a înrobit pe seamănul său, în statul sclavagist; a văzut ridicându-se prin inteligenţă sclavul; a invocat, spre a-şi găsi un echilibru lăuntric, raţiunea filozofiei greceşti; i-a văzut supravieţuirea şi decăderea în Imperiul Roman – şi se pregăteşte acum pentru o lungă noapte a spiritului. Îl va scoate de aici acţiunea, şi se va trezi – să spunem – în Spania, după ce va fi trecut prin câteva seminţii germanice.

Ca în prăbuşirea Imperiului Roman, e ceva de necrezut în prăbuşirea raţiunii. În faţa decăderii şi apoi a căderii Romei, oamenii au resimţit mirare, înainte de a încerca orice explicaţie (aşa face Augustin, în *De civitate dei*). Cum era cu putinţă ca o alcătuire aşa de perfectă, la nivel uman, să se prăbuşească? Iar la fel, în experienţa lui individuală de om ca şi în cea a umanităţii gânditoare, îi este de necrezut omului că se poate încurca cel mai rău în clipa chiar în care pune în joc raţiunea sortită să descurce toate. Într-un sens, aceasta este totuşi chiar experienţa culturii de astăzi, când cea mai sigură, cea mai imperială formă de raţiune, în speţă raţiunea matematică, se vede blocată în principiu de teribile paradoxe.

Dar ce face astăzi raţiunea? Nu se tânguieşte defel (se tânguiesc doar câţiva logicieni): ea face treabă în continuare – căci poate făptui şi tehnic, şi speculativ – adică se însănătoşeşte prin acţiune. Şi tot aşa spune Hegel că trebuie să facă acum raţiunea omului, de vreme ce a înţeles că „în sine ea este realitatea obiectivă“ (p. 197). Chiar dacă nu i-a reuşit raţiunii omului să fie una cu raţiunea lucrurilor (cum îi reuşeşte în parte astăzi, de vreme ce stăpâneşte unele lucruri), omul ştie măcar că e una cu ceilalţi oameni. Îi e de ajuns, spre a trece la acţiune şi spre a încerca „realizarea de sine a raţiunii“, cum vine logic la rând, acum.

Ce ciudat este şi omul, ca fiinţă raţională: cele mai adânci şi subtile gânduri concepute de raţiunea cunoscătoare pot să fie un scandal şi o compromitere a raţiunii (cum se întâmpla în Antichitate sau cum se întâmplă cu „absurdul“ la care s-a ajuns astăzi), în timp ce unele gânduri, oarbe şi chiar necioplite, ale omului, poartă în ele o formă solidă de raţiune, dacă sânt ale unei comunităţi. Cuvintele poporului sânt adesea mai adânci ca înţeles decât ale învăţaţilor. Şi Hegel întârzie o clipă, înainte de a descrie realizarea de sine a raţiunii, asupra felului cum poate fi dintru început raţiunea realizată, în unitatea spirituală a câte unei comunităţi.

Minunat lucru să aparţii unei comunităţi, spune Hegel. Conştiinţa de sine a unuia poate fi atât de solidară cu a celorlalţi, încât în viaţa unui popor „raţiunea este prezentă ca fiind substanţa universală, fluidă“ (p. 199). Ceea ce face unul este fapta şi datina tuturor, şi ceea ce fac toţi este pentru satisfacerea şi bucuria fiecăruia. Este aci raţiune, spune Hegel, în măsura în care conştiinţele de sine se unifică – şi este fericire. Dar e o fericire la care nu se poate rămâne, pe de o parte, care trebuie totuşi regăsită, pe de alta.

Despre ce formă de raţiune poate el vorbi? Nu te poţi opri să te gândeşti la seminţiile germanice, a căror fericire tribală, cu „încrederea ei compactă“, cum spune Hegel, îi va fi apărut ca demnă de stat în opoziţie, prin împlinirea ei raţională cu descompunerea Romei, sub un exces al raţiunii culte. Nu se putea totuşi rămâne la acea fericire a începutului, care era şi a inconştientei. Insul devine conştient şi se desprinde, ca singularitate, de „noi“; devine „eu“ şi intră în opoziţie cu propria sa substanţă – spre a o căuta apoi zadarnic, ca pe o fericire pierdută.

Şi deopotrivă conştiinţa de sine, care a ieşit din fericirea elementar comunitară, nu a atins încă fericirea de a fi una cu substanţa etică, cu „spiritul unui popor“ (p. 201). De cine poate fi vorba, iarăşi? Mişcarea *logică* este fără îndoială aceasta, de la plinătatea pierdută la una de regăsit; experienţa *individuală* poate fi şi aceasta (a „plecării din sat“, ca la atâţia românaşi, în zilele noastre). Dar logicul nu convinge prin el însuşi, ba chiar sperie, la Hegel; confirmarea prin experienţa individuală nu poate adeveri cartea lui Hegel, căci e subiectivă şi parţială. Singură istoria adevereşte pe Hegel. Şi atunci ţi-e limpede că, ştiut ori pe neştiute, Hegel invocă aci experienţa spirituală a Evului Mediu începător – aşa cum va face cu Evul Mediu târziu, în cele două capitole ce urmează – spre a arăta ce se întâmplă raţiunii care nu e angajată în spirit, eului care nu are un „noi“, respectiv conştiinţei de sine individuale care nu aparţine unei naţiuni, aşa cum nu

apăruseră naţiuni în veacul acela de mijloc. Se vor ivi deci: Don Juan, Don Quijote şi Ignaţiu de Loyola, să spunem.

„Conştiinţa de sine a pierdut fericirea de a fi în substanţă.“ Sau: substanţa omului, comunitatea lui, a devenit un simplu predicat. Subiectul contează, seniorul, cavalerul, insul de la care începând trebuie refăcută lucrarea raţiunii în istorie. Veacuri de-a rândul, în Evul Mediu, lucrarea omului va fi doar printre oameni, căci natura nu există pentru medievali şi raţiunea nu se va oglindi în lucrurile firii. Raţiunea medievală va ajunge abia la capătul ei acolo: la popoare, de o parte, la natura Renaşterii şi a cunoaşterii ştiinţifice, de alta. Dar ea trebuie să plece – după sănătoasa uitare a impasului şi decăderii antice – de jos, de la setea oarbă, faustică şi chiar don juanescă, a realizării de sine.

Iar cea mai de jos treaptă a raţiunii – rămasă acum singură şi lipsită de orice pământească substanţă, ca în Evul Mediu – este *plăcerea.* Cu câteva capitole mai înainte, conştiinţa de sine pleca de la dorinţă; acum raţiunea activă pleacă de pe o treaptă mai sus, de la plăcere. Dorinţa, aproape îngropată în trup cum este, te face să tragi totul spre tine; plăcerea în schimb te deschide pe tine lucrurilor. Ea poate fi şi bun-plac, astfel că e un dram de libertate în plăcere. Iar când plăcerea devine atracţie şi iubire, atunci îşi arată din plin sensul ei raţional. Într-o pagină de tinereţe, anterioară *Fenomenologiei,* Hegel scrisese: „Principiul de viaţă al oricărei firi omeneşti empirice este iubirea, ce are în ea ceva analog cu raţiunea, în măsura în care iubirea face pe om să se găsească pe sine în alţi oameni sau, mai degrabă, uitându-se pe sine, să iasă din existenţa proprie şi să trăiască, să simtă şi acţioneze ca într-o altă fiinţă, tot aşa cum raţiunea ca principiu al legilor universal valabile se recunoaşte pe sine în orice fiinţă raţională…“

Raţiunea, uitând acum de ştiinţă, de legi şi principii, este într-un ceas al omului, şi a fost într-un ceas al istoriei, numai atât: o oarbă lărgire a eului către sinele mai vast. Dacă acorzi plăcerii acest statut de-a fi „raţională“ ca deschidere către alţii – şi Hegel i-l acordă –dacă spui aşadar că inima este şi ea un început de raţiune, atunci totul poate fi înţeles cu experienţa lui Don Juan şi cu dubla lui manifestare, de om al plăcerii şi de senior.

Ceea ce vrea şi caută, până la exasperare, Don Juan este regăsirea de sine în alte fiinţe, s-a spus. „Conştiinţa de sine cunoaşte pe celelalte ca fiind propriul ei sine“ (p. 204). Dar ce găseşte ea, ca singulară, în această unificare? Găseşte un universal gol, cum se întâmpla senzaţiei în primul ceas. Don Juan ţine lista celor 1003 fiinţe în care şi-a căutat identitatea; iar

dacă a întâlnit spiritul, conştiinţa a dat peste „forma cea mai săracă a spiritului“, spune Hegel, şi se vede înfruntând destinul, esenţa negativă, „care stă goală în faţa ei şi este totuşi puterea care o macină“ – aşa cum pentru Donjuan destinul gol se întrupează în statuia Comandorului.

Plăcerea şi bunul-plac au întâlnit Necesitatea. Dar aceeaşi experienţă o face Don Juan şi pe linia altei plăceri, dincolo de cea a erosului: plăcerea intimă fiinţei bărbăteşti, a orgoliului. Ultima îl poartă de asemenea către afirmarea prin alte conştiinţe de sine: omul vrea să ştie că raţiunea sa e a celorlalţi şi, în iluzia că el e purtătorul de raţiune, îi preface pe ceilalţi în vasali ai săi. Seniorul din Don Juan, seniorul medieval în general, reprezintă expresia raţiunii goale care îşi face loc în lume. Dar ca şi în plăcerea erosului, la ce duce afirmarea lui de ins prin alţii? La înfruntarea destinului gol, care se ridică în faţa acestei individualităţi lărgite în gol; la înfruntarea acelei Soarte, „neant al singularităţii“ (p. 205), despre care nu ştim să spunem nici ce este, nici ce face din noi.

În încercarea ei de a se arunca în viaţă, conştiinţa activă a omului s-a aruncat ca şi în moarte. De la omul lipsit de comunitate, conştiinţa a trecut de-a dreptul la altă irealitate, la universalitatea pură, aşa cum Don Juan trece de la stadiul de fiinţă care nu iubea pe nimeni la fiinţa care iubeşte *toate* femeile frumoase. Îi rămânea lui Don Juan să capete tăria lui Don Quijote de-a crede că Soarta de care s-a lovit este totuşi în inima lui; că este legea inimii lui, aşadar, idealul de fericire al omenirii, iar nu biata fericire furată de 1003 ori lumii.

CAPITOLUL XI
Legea inimii şi nebunia prezumţiei (Don Quijote)

Închipuiţi-vă un om, în castelul său ori în mansarda sa, care şi-ar spune, ca Faust, şi poate mai bine înlănţuit decât el: „Am încercat, vai, toate: m-am lăsat purtat de senzaţii şi m-am amăgit; am vrut să pricep şi să pătrund lumea, şi m-am încurcat; am crezut că trebuie să pornesc mai adânc, din străfundurile fiinţei mele, m-am afirmat, m-am bătut cu alţii şi, învingător sau învins, m-am întristat de puţinătatea mea; am pus atunci în joc raţiunea şi am reluat, ştiinţific, cunoaşterea lumii şi a mea, dar cunoaşterea singură e vană şi searbădă. Am pornit în sfârşit la faptă, la acţiunea de-a mă realiza ca fiinţă raţională pe linia cea mai firească, a plăcerii, a contopirii, a regăsirii omului în om. Şi peste ce am dat? Peste vid şi peste necesitate.“

Omul care ar vorbi aşa ar rezuma cele zece capitole de până aci din cartea lui Hegel. După ce ar face acest bilanţ, şi-ar da seama că nu se poate opri la punctul atins şi că trebuie să deschidă capitolul XI. Ar înţelege că n-a afirmat ce e mai bun în el ca fiinţă raţională şi că, în consecinţă, trebuie să-şi ia armura din perete şi să plece în lume. Aşa s-a şi întâmplat, în istorie şi în marginea ei. Dar pentru aceasta, omul n-a avut şi n-are nevoie de cartea lui Hegel. Numai cartea lui Hegel are nevoie de el.

Cititorul capitolului XI va admite că măcar de astă dată este vorba de sine sau de cei pe care-i va fi văzut făptuind în jurul său – orice ar spune de restul cărţii. Este capitolul lui Don Quijote, sau al cavalerilor rătăcitori pe care vrea să-i reediteze Don Quijote, iar asemenea mari suflete generoase, cu coifuri de carton, sânt pretutindeni în istorie. Ceea ce trebuie reţinut însă este faptul că peste tot în aceste întâmplări e vorba de raţiune. Iar cartea lui Hegel are nevoie de sufletele generoase din istorie, spre a putea arăta ce se întâmplă raţiunii dacă izvorăşte doar din suflet, nu şi din spirit. Dar nu-i e dat oricui să ştie la timp că nimic din ce e al omului, nici măcar raţiunea, nu e lucru bun dintr-odată.

Dintr-odată, aşadar, ştiind „că are nemijlocit în sine universalul, adică legea“, spune Hegel (p. 207), iată-l pe om luându-şi armura şi pornind să fericească lumea. (Să lăsăm subtilităţile teologiei, spunea cavalerul medieval; să lăsăm tragediile eului şi proza nesfârşită a ştiinţelor, spune cavalerul de astăzi, şi să vedem ce e cu lumea.) Dacă ai în inima ta legea, cum oare să nu aduci lumii mesajul acesta al unei ordini raţionale care să nu

mai contrazică aspiraţiile inimii? Căci şi omenirea suferă, ca tine, de nepotrivirea legii obiective cu cea subiectivă; şi omenirea crede că stă sub o rânduială „care nu urmează legea inimii, ci este supusă unei necesităţi străine“.

Acum fiinţa raţională are un scop, şi unul înalt. A sfârşit-o cu uşurătatea plăcerii individuale, care doar indirect manifesta un dram de raţiune. Dar ce e încântător, acum când omul îşi exprimă direct setea sa de afirmare spre binele tuturor, este faptul că plăcerea stăruie, oricât de înălţată ar fi în conştiinţa individuală: „plăcerea ei este ce e conform cu legea şi realizarea legii omenirii universale este pregătire a plăcerii sale singulare“ (p. 208). Ce dimensiuni capătă dintr-odată, prin raţiune, plăcerea aceasta oarbă a fiinţei singulare! În timp ce aproape orice plăcere subiectivă este o ofensă adusă lumii şi suferinţelor ei, plăcerea de-a te afirma pe tine ca eliberator al oamenilor de sub suferinţă este una cu fericirea lor. Raţiunea activă a inventat ceea ce până acum nici un moment nu păruse cu putinţă omului: *egoismul altruist*, la treapta lui Don Quijote, după ce încercase orbirea lucidă, la treapta lui Don Juan. Trebuie să fii nebun ca să refuzi o asemenea ispită – o asemenea omenească nebunie.

„Individul împlineşte deci legea inimii sale“, spune Hegel, gândindu-se la toţi reformatorii şi toţi profeţii mari şi mici cărora le-a fost dat şi le va fi dat să treacă lumii bunătatea adevărului lor. Dar ce răutate se iveşte dintr-odată în fericirea generală? Nu e un blestem al omului, ci pur şi simplu o greşeală de gândire, pe care o poţi citi chiar în termenii propoziţiei: „individul împlineşte legea inimii sale“. Căci în realitate individul nu împlineşte nimic de la el, ci altcineva, mai cuprinzător decât el, poate împlini lucrurile; şi individul nu împlineşte legea, ci mai degrabă legea îl împlineşte pe el; şi legea nu poate fi doar a inimii, ea trebuie să fie a cugetului deplin, sau atunci nu este; şi în orice caz nu există „lege a inimii *sale*“, ci există lege a inimilor, sau atunci e prezumţie şi închipuire de sine.

Tot acest şir de nefericiri, închis ca în cutia Pandorei în reuşita realizării de sine a raţiunii şi în propoziţia care îi dă glas, iese acum la iveală, fâşie cu fâşie. Întâi, proiectarea aceasta în sânul realităţii a idealului pe care l-ai purtat în inima ta îţi dezminte parcă idealul. „Legea inimii încetează, tocmai prin realizarea ei, să fie lege a inimii“ (p. 209). Solon însuşi, după ce-şi va fi dat legile, trebuie să se fi simţit ca un străin în mijlocul lor. Ai trecut în elementul rece, al puterilor obiective şi universale, ceva care crescuse sub

căldură şi în libertate. Ai ridicat împotriva ta ceea ce era mai bun şi adevărat în tine. (Şi nici măcar nu te exilezi, ca Solon.)

Atunci aştepţi de la recunoaşterea celorlalţi să-ţi facă posibilă regăsirea în idealul realizat. În legea pe care ai adus-o lumii, fiecare inimă ar trebui să se recunoască; ai făptuit pentru toţi, ai făcut cu justiţia ta distributivă, ca Don Quijote, dreptate tuturor. „Dar numai inima acestui individ particular îşi are realitate în fapta sa“ (p. 209). Şi, de unde până atunci avuseseşi de luptat cu rânduiala care nefericea inimile oamenilor, acum ai de luptat cu inimile oamenilor ei înşişi, care se ridică în faţa ta nu numai cu nesfârşita lor inerţie, dar şi cu rezistenţa lor vie. Ai crezut, aşadar, că ai înaintea ta o simplă necesitate moartă, sau o fatală stare de fapt, pe care oamenii trebuiau s-o accepte pentru că nu venise încă salvatorul să-i elibereze. Acum însă te trezeşti în faţa necesităţii făcute vie de propria ta însufleţire.

Dar de ce rezistă oamenii fericirii pe care vrei să le-o aduci? Fiindcă – s-ar putea spune cu o simplificare a gândului lui Hegel – tu le dai nuci, şi ei vor mere. Fiindcă (cel puţin la nivelul la care pui acum în joc raţiunea, la treapta aceasta a răspândirii ei în mediul universal, fără o cunoaştere potrivită a universalului, adică a legilor societăţii şi omului, cum spunem astăzi), legea inimii nu e decât o lege a inimii. Ceea ce se ridică acum înaintea ta şi te contrazice este ceva exact de natura a ceea ce pui tu însuţi în joc: un ideal care să creadă în universalitatea lui, fiind totuşi numai idealul *unei* inimi. Conştiinţa de sine a omului este aşadar divizată cu sine tocmai prin faptul că e aceeaşi pretutindeni. Tăgăduieşti şi combaţi ceea ce eşti, în aşa fel încât esenţa ta de om care trăieşte sub legea inimii devine non-esenţă, spune Hegel. Dacă în nebunia obişnuită a oamenilor deşucherea poartă doar asupra lumii din afară, acum raţiunea, în setea ei de-a se realiza oricum şi oriunde, scoate din ţâţâni conştiinţa însăşi.

De aci furia celui ce se vroise cavaler al fericirii altora, o furie ce se îndreaptă împotriva acestora chiar. Sau dacă nu poate să-i considere pe ei pervertiţi – nerecunoscători cum sânt, pentru darul ce li se face – îi priveşte cu milă, ca victime ale altora, care au venit să pervertească sau să întunece mintea oamenilor cu propria lor perversiune interioară. Cavalerul cauzelor universale denunţă peste tot individualismul, în timp ce el însuşi nu este altceva decât „singularitatea conştiinţei voind să devină nemijlocit universală“ (p. 212). Inima – aşadar sufletul care încă nu s-a ridicat la spirit, vom spune – este cea care perverteşte lumea; căci ea însăşi e pervertită, când rămâne în singularitatea ei. Este pervertită în erou, care-şi închipuie ca

Don Quijote că egoismul lui poate fi dintr-odată altruism, şi e pervertită în ceilalţi, care, protestând împotriva ordinii ce-i apasă, sfârşesc totuşi prin a pune în ea ceva din inima lor.

Inimile se ridică acum împotriva inimilor. Sau atunci când se văd ameninţate de stăpânirea uneia singure, se aliază împotriva ei. Din haosul acesta al individualităţilor pe care trebuie să le înfrunte raţiunea – ea însăşi într-o simplă versiune individuală – se naşte în chip neaşteptat un echilibru, o universalitate. Este „lupta tuturor contra tuturor“, cum va fi fost în Evul Mediu; şi ca în legea numerelor mari, haosul universal devine un fel de ordine, anume Cursul lumii, această vastă procesiune, curgere şi petrecere a destinelor, sub care stăm cu toţii.

Ce poate face raţiunea în faţa haosului organizat pe care l-a trezit? Don Quijote se stinge. Dar raţiunea trimite la o altă întruchipare a ei, care e conştientă că haosul individualităţilor nu poate fi înfrânt decât de oastea individualităţilor *supuse*. În lumea dezordinii, un simplu principiu de ordine, un simplu ordin la propriu, cum vor fi fost ordinele cavalereşti din Evul Mediu, poate face minuni. Perversiunea individualităţii trebuie deci curmată, în numele virtuţii. Şi Ignaţiu de Loyola deschide un nou capitol, în delirul raţiunii ce se realizează pe sine.

CAPITOLUL XII
Virtutea și cursul lumii (sau Ignațiu de Loyola)

Rezumatul capitolelor anterioare, făcut cu elemente dintr-o biografie a lui Ignațiu de Loyola: Crescut ca paj pe lângă Curte, are senzații tari, percepții, poate și un sumar început de cunoaștere intelectuală. Își afirmă conștiința de sine, îi înfruntă pe ceilalți, dar e înfrânt de viață. Cu o gravă fractură de picior, stă, meditează și se înalță stoic în gând, citind Viețile Sfinților. Pune în joc rațiunea, se duce la Universitatea din Alcalá, apoi la cea din Paris, dar cunoașterea nu-i ajunge sau nu e pentru el. „Cu un picior mai scurt, se decide să cucerească Cerul", spune un biograf. Înființează un ordin. – Aici a ajuns și cartea.

Adevărul este că rațiunea pe care o descrie Hegel e tare neașteptată; aproape tot atât de neașteptată pe cât e rațiunea din istorie sau din delirurile omului. După ce a strâns și unit în ea experiența conștiinței cu cea a conștiinței de sine, rațiunea s-a apucat să învețe carte, întâi cu științele oficiale, apoi cu cele neoficiale, inclusiv magia și astrologia. Dar cartea nu e totul, mai ales când te apuci să înveți la 33 de ani gramatica latină, cum făcea Ignațiu. Trebuie să pui în joc și voința rațională, nu doar mintea, și trebuie să cucerești cerul – adică universalul – pentru tine sau pentru oameni.

„În prima formă a rațiunii active, conștiința-de-sine își era individualitate pură, și opusă ei se afla universalitatea goală", spune Hegel, deschizând capitolul. Așa trebuie să fi fost în anii tinereții lui Ignațiu, ca într-ai oricărui senior ieșit din orizontul îngust al Curții: era el singur, cu Soarta în față-i, goală. „Într-a doua formă, cele două părți ale opoziției cuprindeau, fiecare, ambele momente din ele: legea și individualitatea" (p. 213); dar inima celui care vroia să fericească omenirea avea universalul și idealul în ea, pe când ceilalți sânt văduviți de fericire și nu se recunosc în fericirea adusă din afară, așa cum nu s-ar fi recunoscut păgânii în fericirea creștină pe care vroia Ignațiu să le-o aducă, visând o Cruciadă în plin secol al XVI-lea.

Acum însă, cu un al treilea demers, cavalerii aceștia medievali pun în joc virtutea, și au în față lumea lor, Cursul lumii pur și simplu. Iar atât virtutea, cât și Cursul lumii poartă în ele deopotrivă individualitatea omului și universalitatea. Dar virtutea vrea să suprime în favoarea legii tot ce e

veleitate individuală, pe când Cursul lumii e aşa de nesăbuit încât încearcă să subordoneze individului „binele şi adevărul în sine“. Cine va triumfa? (Dacă cititorul ne îngăduie să-i dăm o cheie: întotdeauna trebuie să triumfe cine *nu* suprimă celălalt termen. Să pariem deci, cu regret, că nu virtutea va triumfa, ci Cursul lumii, libertin şi imoralist cum pare. El stă ceva mai bine cu logica dialectică, pe când virtutea stă bine doar cu logica formală, a lui „ori-ori“.)

Virtutea porneşte deci să extirpe individualitatea din sânul conştiinţei care gândeşte, ca şi din Cursul lumii. Poţi înţelege gândul acesta al lui Hegel la două niveluri: la nivelul elementar, al ordinelor acelora cavalereşti care, obţinând disciplina lăuntrică, tindeau, şi adesea izbuteau, să aducă ordinea în afară, să facă ctitorii şi să înveţe pe oameni să iasă din starea de junglă, adică din mizeria individualistă; sau poţi înţelege lucrurile la nivelul superior al unui Ignaţiu, care cerea supunere şi ascultare absolută pentru lupta de-a întrona ordine spirituală în lume. Şi de altfel poţi înţelege totul într-un al treilea fel, ca întotdeauna la Hegel: ca o descriere a dezbaterii tale interioare, între voinţa de universal şi partea liberă de Curs al lumii din tine.

Dar legea şi universalul sânt şi în Cursul lumii, numai că sânt intervertite acolo. Şi de altfel ele doar zac, acolo, adesea neştiute. Virtutea nu are a le aduce din afară, ci doar a le trezi. Aşa cum oamenii au capacitatea civilizatorie în ei, dar trebuie să fie civilizaţi şi ridicaţi la viaţă civilă, ei au capacitatea morală în ei, dar nu creează de la sine o ordine morală, iar o asemenea ordine era lezată de plăcerea egoistă, care vroia să i se substituie, sau de plăcerea altruistă, care vroia s-o instaureze de-a dreptul, dincolo de ordinea existentă. Ordinea morală trebuie scoasă din chiar ordinea existentă – aceasta e lucrarea virtuţii şi strădania ei.

E ca şi cum o mână de oameni şi-ar zice: să ne facem buni spre a face şi pe ceilalţi buni. Prima parte reuşeşte; dar cum să faci să reuşească şi a doua? Cum să zgâlţâi pe oameni? Cum să-i convingi? Sau cu ce arme să-i ataci, dacă sânt răi?

Îi ataci cu propriile lor arme: cu acele „daruri, capacităţi, forţe“, spune Hegel (p. 216), care sânt în oameni şi nu aşteaptă decât să fie înnobilate. Oamenii au ordinea, binele şi universalul în ei. Ei nu le pot înfăptui decât prin realizarea acestora în indivizi, firește; dar toată problema este ca individul să fie în slujba lor, nu ele în slujba individului. Şi de aceea când virtutea luptă împotriva Cursului lumii, ea luptă spre a *trezi* ceva în el mai degrabă decât a stinge. „Pentru cavalerul virtuţii, propria sa acţiune şi luptă

nu e în fapt decât o luptă simulată“ (p. 216). Virtutea ştie că are un aliat chiar în persoana duşmanului ei, deci îl socoteşte înfrânt dinainte.

Ce fericiţi sânt luptătorii care combat răul pur, răul absolut! Ei pot lovi, pot desfiinţa sau pot reînfiinţa totul. Dar aci, aşa cum într-un război prelungit trezeşti în duşman priceperea de-a lupta, virtutea ar trezi virtuţi în cei pe care i-ar combate, eroismul dezinteresat ar trezi dezinteres şi eroism din partea celui ce se apără, iar pe acestea nu le mai poţi combate până la capăt. „Virtutea nu se aseamănă numai acelui luptător care nu urmăreşte în luptă decât să-şi păstreze sabia sa imaculată… dar trebuie să le păstreze intacte şi pe ale duşmanului şi să le apere contra ei înseşi, căci toate sânt părţile nobile ale Binelui pentru care a intrat în luptă“ (p. 217).

Şi oastea virtuţii trece astfel prin lume, ca atâtea oşti ale Binelui, nu luptând cu adevărat, ci trimiţând proclamaţii peste tot, chiar atunci când crede că face ctitorii şi pune un dram de ordine în lucruri. Pentru ea, universalul este o abstracţie, pură şi simplă, şi un scop care trebuie realizat. Pentru lume însă, oricât de neştiut, universalul este o prezenţă „înviorată de individualitate“, spune Hegel. Cursul lumii poate da orice luptă, spre deosebire de virtute, şi primeşte orice sfidare, căci n-are nimic sfânt: el poate să sacrifice până şi individualitatea cu interesele ei. Virtutea în schimb, are o armură prea grea, pe care nu o poate lepăda: ea posedă un ideal moral şi de ordine de la care nu se poate abate şi în numele căruia, întocmai ordinelor acelora cavalereşti din Evul Mediu, ea nu ştie unde să se aşeze, nu ştie bine ce să facă şi cum să se cunune cu istoria reală sau cu geniul locului.

De unde virtutea crezuse că triumfa încă dinainte de-a angaja lupta cu Cursul lumii, ea vede până la urmă că ea însăşi este înfrântă, în măsura în care vrea sacrificiul individualităţii şi trece peste realităţi istorice legate de aceasta, când tocmai individualitatea şi realităţile istorice sânt cele care pot aduce Binele la adeverire. Cursul lumii triumfă deci. Dar asupra a ce? „Asupra acestor discursuri pompoase despre binele suprem al umanităţii şi despre oprimarea acesteia, despre sacrificiul pentru bine şi despre reaua întrebuinţare a capacităţilor“ (p. 218). Virtutea antică, spune Hegel, avea un conţinut, căci era împlântată în comunitate, în spirit; pe când virtutea aceasta a raţiunii goale – o virtute care este doar un elan al sufletului trezit de raţiune – este retorică şi plictis, până la urmă. Am vroit să creăm o lume a binelui în mijlocul răului universal şi am rămas cu o simplă declamaţie despre bine.

Căror voitori de bine nu li se întâmplă statornic aşa? Istoria este plină de exerciţiile raţiunii individuale de a face, fără o înrădăcinare mai adâncă în lucruri, minuni pentru o lume nerecunoscătoare. Dar voitorilor de bine li se mai întâmplă ceva, iar acum este în joc o înfrângere încă mai gravă a virtuţii (a celei aduse de individ şi nu de comunitate, în lume): li se întâmplă să vadă, până la urmă, că lumea nu e chiar aşa de rea şi că universalul prinde trup şi fără idealul lor, pe pământul tuturor egoismelor şi perversiunilor. E ca în experienţa etică, de care ştie şi lumea noastră ceva, căci îi dă expresie: principiile cele mai intransigente şi înălţătoare sânt mai puţin lucrătoare pentru bine decât „se cade şi nu se cade“ al experienţei reale. Ignaţiu de Loyola şi iezuiţii încep atunci să-şi mlădieze discursul şi să facă puţină cazuistică.

Dar nici Cursul lumii nu învinge, de fapt. Şi el cade. Hegel îşi ucide eroii unul câte unul, ca Balzac, ba chiar fără să le piardă fişa de deces, ca acesta din urmă. Căci individualitatea poate părea oricât de vinovată şi insul libertin îşi poate chiar asuma cu cinism perversităţile din lume, dar în realitate lucrează fără să ştie la desfiinţarea Cursului orb al lumii şi la instituirea ordinii. „Individualitatea Cursului lumii poate într-adevăr să creadă că ea nu lucrează decât pentru ea, adică egoist; dar ea e mai bună decât îşi închipuie, acţiunea ei este totodată acţiune universală“ (p. 220).

Dacă atunci te întrebi: ce fel de lume e aceasta în care binele nu e bine şi răul nu e rău, trebuie să admiţi că e tocmai lumea reală, în care nu te poţi lăsa paralizat nici de prea multă încredere în principii, nici de prea puţină încredere în oameni şi fapte. Istoriceşte, este lumea în care un Ignaţiu de Loyola se hotărăşte să împletească virtutea şi Cursul lumii, curmând lupta lor.

Dar ceva încă mai adevărat stă să apară: lumea încrederii în individualitate, Renaşterea. Raţiunea nu mai vrea acum nici să cunoască, nici să transforme lumea. Vrea să se afirme acolo unde este, prin marii ei mărturisitori.

LA CUMPĂNA DINTRE CAPITOLELE XII ŞI XIII (SAU MICUL PRINŢ)

Când, după străbaterea a trei capitole, a trei paragrafe sau trei zvâcniri de gând ale lui Hegel, realizezi că de aci înainte te aşteaptă o cascadă de trei-uri, începi să-ţi pierzi buna dispoziţie. Să nu mai vorbim de faptul că-ţi

devin suspecte adevărurile ce se lasă așa de bine încorsetate; dar cum să nu te temi de monotonie și plictiseală? În definitiv, omul e o ființă care vrea să se distreze. Deschidem o carte de filozofie, facem matematici sau mergem în cosmos întru câtva și pentru a ne distra.

Temându-ne de indispoziția micului prinț, care e cititorul din noi, am încercat să arătăm după prezentarea a șase capitole hegeliene, că triadele nu sânt chiar monotone: în fiecare din ele se întâmplă ca și o trecere de la un haos originar la ceva bine conturat, o precipitare a substanței în subiect și până la urmă o disoluție a ei în subiect și subiecte. Ar putea fi distractiv, ca spectacol.

Spre a face lucrul și mai plăcut micului prinț din noi, am arătat, după trecerea a încă trei capitole, că precipitarea substanței în subiecte este însuși procesul istoriei (trecerea de la frumoasa inconștientă comunitară și folclorică a începuturilor la luciditatea finală) și că tot ce spune Hegel despre conștiința care se tot prăbușește s-ar putea perfect ilustra cu istoria, care este și ea o succesiune de disoluții. Ni s-a părut chiar că lucrurile se potrivesc atât de bine, încât, dincolo de spusele lui Hegel și mai ales ale bine-gânditorilor săi interpreți oficiali am putut invoca, pentru vertebrarea unor locuri aparent mai neînchegate din cartea lui, pe un Don Juan, pe un Don Quijote sau pe un Ignațiu de Loyola, după ce invocasem sclavii istoriei, pe greci și semințiile germane ale lui Tacit.

Pentru că însă micul prinț din noi se plictisește uneori și cu istoria – nu s-ar putea alt glob? altă istorie? nu mai terminăm cu grecii, cu creștinismul, cu Revoluția Franceză și cu Napoleon? – ne simțim datori, în apărarea filozofiei și a textului hegelian, să scoatem în relief și alte virtuți distractive puse în joc de ele. Istoria e un extraordinar spectacol, dar nu e decât un spectacol, dacă o iei așa, ca o poveste ce ți se tot repovestește. Omul însă, ca și copilul, vrea să pună mâna și el pe lucruri, iar dacă științele au reușit atât de bine cu tehnica să devină – alături de partea de necesitate – o neasemuită joacă a umanității (ce joacă, astăzi, cu fluizii electrici și cu undele!), filozofia în general și cartea lui Hegel, în speță, au și altceva de spus omului decât că „așa trebuie să fie“ și nu e nimic de făcut. În orice caz există mai mult în ele decât istoria aceasta a omului, știut dinainte de toată lumea.

După douăsprezece capitole din cartea lui Hegel, se poate desprinde ceva despre felul cum omul atacă – și cum trebuie să atace – orice problemă: nu numai ca spectacol, dar și ca sugestie pentru acțiunea proprie.

Capitolele lui Hegel, din trei în trei cum merg, au o curioasă alternanţă: trei sânt de cunoaştere, apoi următoarele trei sânt de viaţă şi acţiune; vin din nou trei de cunoaştere, apoi alte trei de viaţă şi acţiune. E o întrebare dacă Hegel şi-a dat seama de această desfăşurare modulată a lucrurilor. Fapt este că primele trei capitole – despre senzaţie, percepţie şi intelect – indică o experienţă de cunoaştere; urmează cele trei ale conştiinţei de sine, care sânt în chip limpede o experienţă de viaţă şi acţiune; vine apoi raţiunea, care este întâi, în trei capitole, cu raţiunea ce observă, o formă de cunoaştere, spre a fi, în alte trei capitole, ca raţiune ce se realizează, o formă de viaţă şi acţiune. Acum va veni, iarăşi la secţiunea raţiunii, o nouă experienţă de cunoaştere în trei timpi, după care să urmeze, de-a lungul celei de-a doua jumătăţi a cărţii, nouă capitole ale spiritului, unde primele trei sânt de acţiune şi viaţă, celelalte trei sânt de cunoaştere, iar ultimele trei, înainte de religie (care va fi la Hegel şi cunoaştere şi viaţă), sânt de acţiune şi viaţă.

Este semnificativ că raţiunea are într-o mai largă măsură experienţe de cunoaştere decât de viaţă, în timp ce spiritul are mai bogate experienţe de viaţă – firește, de viaţă istorică – decât de cunoaştere. Este de asemenea semnificativ faptul că în timp ce conştiinţa simplă se menţine în puritatea cunoaşterii (chiar la nivelul elementar), conştiinţa de sine se desfăşoară întreagă în orizontul experienţei de viaţă şi al acţiunii. Toată această surprinzătoare şi desigur nevoită alternanţă, desfăşurată în carte, o alternanţă care se lasă la fel de surprinzător ilustrată în istorie, nu cumva ne scoate din spectacolul istoriei? Sau nu e un spectacol mai adânc în ea, unul în care sântem de astă dată şi noi actori?

Căci dacă putem vorbi, după 12 capitole, despre această neîncetată pendulare a omului în căutarea certitudinii, nu numai că ne retragem din spectacolul istoriei spre o aventură în viaţa spiritului, dar prindem curaj să ieşim şi din „cenuşia teorie“, cum spunea Faust, şi să plecăm, lămuriţi prin ea, spre mai buna lămurire prin faptă. Într-o carte în care chiar raţiunea ştie să fie activă, nu rişti să găseşti monotonie, chiar dincolo de culoarea istorică. Găseşti – şi cu atât mai mult vei afla în partea a doua, la „spirit“ – un sens mai adânc pentru acţiune, adică o justificare *logică* a ei. Dacă aţi citit aşa cartea lui Hegel, ştiţi ce devine ea? Un fel de albie din care ieşi, dar la care poţi reveni; sau ca o corabie, din care cobori pe mal spre a vedea o lume nouă şi a-ţi face ctitoria în ea, apoi te întorci şi pleci iarăşi către Marele ţărm.

Toate acestea sânt spuse din convingerea celui ce scrie că în cartea lui Hegel este vorba despre ceva care nu ne poate plictisi: despre surpriza de-a vedea chipurile noastre lăuntrice, nebănuite. Dar s-a convins şi cititorul de aceasta? E o întrebare, fie că l-a deschis pe Hegel, fie că s-a mulţumit cu foiletonistul lui. Şi micul prinţ ar putea spune: „Tocmai aceasta mă plictisește cel mai mult, să mi se vorbească tot timpul despre mine, ba încă să mi se dea îndemnuri să fac şi alte isprăvi. Am nevoie de altceva, de libertate şi fantezie, de altă planetă, iar nu de captarea mea logico-istorico-ştiinţifică. Chiar dacă în Hegel există alternanţă şi îndemn la acţiune, sau oricâtă varietate, tot monotonie este, monotonia punerii în ordine a tot.“

Ce curios: când oamenii reproşează filozofiei că nu reuşeşte să fie ştiinţifică, ei nu ştiu ce-i cer: să pună în ordine dezordinea lor. Ei îşi permit să trăiască oricum, dar cer ca proiectarea haosului lor pe ecranul filozofiei să fie ordine. – Ei bine, *este* ordine. Şi atunci omul îngheaţă. Îşi dă seama că ceea ce i se părea libertate era necesitate.

Şi se întoarce din nou către filozofie: „Ti-am cerut să-mi spui ce e necesitatea. Iartă-mă, nu mai vreau. Spune-mi ce e libertatea.“ Iar toată filozofia, care abia intrase în ordinea cunoaşterii, e pusă din nou în fluiditate.

Hotărăşte-te ce vrei: necesitate sau libertate, spun toţi filozofii către micul prinţ. Singur Hegel nu-i cere să se hotărască. Iată partea ta de cunoaştere, care poate duce la necesitate, iată partea ta de viaţă care ţi-e libertatea; iată din nou necesitatea şi din nou libertatea. Până când? Şi toată cartea va fi, în prima ei jumătate, cu raţiunea, precumpănitor cunoaştere, în timp ce în a doua jumătate, cu spiritul, e precumpănitor viaţă. Până când deci? Dacă micul prinţ pleacă pe altă planetă, nu i-ar strica să ia cu el cartea lui Hegel.

CAPITOLUL XIII
Domeniul animal al spiritului
(sau: ce e bestial şi ce e genial în artist)

Este însuşi titlul lui Hegel, întregit cu o paranteză spre a spune ce ne aşteptată şi vie soluţie găseşte raţiunea când vrea să iasă din perplexitatea în care au vârât-o succesiv simţurile, cugetul, conştiinţa de sine, raţiunea cunoscătoare şi raţiunea activă. Căci în capitolele anterioare, despre toate acestea a fost vorba; iar dacă raţiunea nu putea obţine universalitatea sigură nici prin cunoaştere, nici prin acţiune, atunci o va obţine, poate, prin sinteza dintre cunoaştere şi acţiune, adică prin creaţie. Vai de cei lipsiţi de talent, căci ei nu vor vedea decât cu ochii altora universalul, cerurile!

E un noroc pentru om că, în general, nu cunoaşte prea multă filozofie şi nu citeşte cărţi ca *Fenomenologia spiritului.* Ar afla un lucru care în anumite împrejurări i-ar putea fi catastrofal, anume că el nu e singur pe lume. Îi este util câteodată să creadă că are totul de spus de la sine şi că treaba cea mai adevărată a insului nu e nici să cunoască exhaustiv lumea, nici să fericească lumea – cum vroia raţiunea până acum –, ci să fie creator, dacă are nădejdi să facă din cântecul lui unul „încăpător cât lumea“. Aceasta este şi treapta la care a ajuns acum conştiinţa raţională, în povestea înlănţuită a lui Hegel: „ea porneşte proaspăt de la sine, şi anume nu îndreptându-se către un Altul, ci către ea însăşi“ (p. 221).

Dar cine poate face din creaţia sa singulară ceva universal? Cine poate exprima raţiunea însăşi, legea însăşi, prin isprava sa? Un singur tip de individualitate, o ştim, chiar dacă Hegel n-o mai spune: geniul. Căci singur geniul iese din supunerea faţă de legile date, spre a prescrie el altele. Şi dacă romanul conştiinţei, ca al conştiinţei oricui, ajunge acum la acest caz privilegiat care e geniul, este pentru că suprema tristeţe a oricărui om este de-a nu avea geniu – ca şi cum acesta ar fi lotul legitim al omului. Cu orice te împaci: cu măsura îngrădită a vieţii, cu vitregia împrejurărilor, cu imposibilitatea de-a fi altceva sau altundeva în timp şi spaţiu, dar a nu avea geniu este, sau ar trebui să fie, suprema nemângâiere a omului. Căci fără el, rişti să fii „un neant lucrând în neant“, cum spune Hegel (p. 224).

În umanismul acesta al geniilor care a fost Renaşterea, în lumea care pornea „proaspăt de la sine“, ca nici o alta ştiută, sentimentul că genialitatea e condiţia normală, dătătoare de normă, a omului, chiar dacă e excepţia lui,

se exprimă prin încântătorul „Și eu sânt pictor“, rostit de fiecare din cei mărunți. Dacă însă te întrebi ce le lipsea ca să fie și ei, nu atât pictori mari, cât oameni adevărați – după gândul Renașterii și al conștiinței ajunse la acest ceas –, atunci trebuie să răspunzi cu gândul de aci al lui Hegel: că le lipsea animalitatea. Rațiunea, adică expresia universală pe care oricine vrea s-o obțină, se împlântă în animalitate, în acea „capacitate particulară“ și în acel „talent“ pe care le invocă Hegel aci. Genialitate înseamnă în primul rând o înzestrare animală; ea ține de „domeniul animal al spiritului“. Nu numai pictorul și muzicianul trebuie să aibă o specială înzestrare animală. Există și o bestie matematică, așa cum e una poetică sau una filozofică.

Iar în momentul când Hegel împlântă atât de adânc rațiunea în materie și viață încât crezi că ea devine ceva irațional, nimic nu e mai surprinzător decât să vezi că totul e pus în slujba logicului și a rațiunii dialectice. Căci înzestrarea animală a creatorului reprezintă parte de „în sine“ din creație, după care va veni opera, care e ceva „pentru sine“, pentru ca la capăt, ca o sinteză, să vină judecata creatorului asupra operei proprii, ceea ce reprezintă un „în și pentru sine“. Ca și geniul, logica își face treaba cu bestia din om cu tot. Iar acestea vor fi și cele trei momente ale capitolului lui Hegel: înzestrarea animală subiectivă: opera, care e obiectivă: judecata absolută asupra operei, care în fapt e înșelăciunea relativă încercată de creator în jungla creației umane.

Așadar, totul pleacă de la posibil spre real și apoi necesar. Posibilul îi oferă capacitatea de acțiune și de creație a individului, laolaltă cu circumstanțele ei. „Dar ca să fie pentru sine ceea ce este în sine, conștiința trebuie să acționeze“, spune Hegel; căci „individul nu poate să știe ceea ce este înainte ca el să se fi realizat prin acțiune“. Individualitatea creatoare se exprimă și se realizează prin operă, bucurându-se întotdeauna că poate să facă așa. Nu importă că și alte individualități o fac. Fiecare creație e o mărturisire de sine, așadar o bucurie.

Dar creația s-a obiectivat acum într-o operă, care-și are destinul ei. Ai reușit cu adevărat să spui cu ea ce trebuia? ce vroiai? Ai întruchipat înțelesul universal, ce se zbătea în tine ca să iasă la lumină? Fie că ai sentimentul reușitei ori nu, opera ta se dovedește a fi ceva trecător – tabloul dispare între tablourile agățate de pereții palatelor – și creația reprezintă mai degrabă dispariția decât împlinirea individualității creatoare, în cazul că n-ai știut să spui: Nu aceasta m-a interesat, ci „faptul însuși“; nu importă, la urma urmelor, ce am creat și cum am creat, ci aceea ce am *vrut* să spun prin

creaţia mea. Spre a păstra sensul de universalitate pe care-l purtai în tine, trebuie să declari că opera, care era adevărul tău, nu e pe deplin adevărul tău.

O conştiinţă care a ajuns la recunoaşterea „faptului însuşi“ – a idealului – stă deasupra realizărilor ei şi pare, hotărât, să fie onestă. Este onestă când recunoaşte că nu s-a putut ridica până la faptul însuşi, după cum e onestă când se dovedeşte gata a oferi celorlalţi un înţeles şi o exigenţă artistică de natură să-i anuleze propria ei încercare. Este onestă când vede chiar în opera altora faptul însuşi. Şi totuşi „adevărul acestei onestităţi stă în a nu fi atât de onestă cât pare“ (p. 232). Când vorbeşte despre faptul însuşi, sau despre ideal, conştiinţa creatorului se gândeşte mai degrabă la actul ei particular; dar când e vorba de creaţia la care a dus acest act, ea se retrage din operă şi se refugiază în ideal. Nu cumva o primejdie de minciună, faţă de alţii şi de sine, stăruie în inima oricărui artist?

În ce junglă nu pătrundem astfel, cu artiştii şi creatorii aceştia limbuţi! (E probabil că artiştii antici nu spuneau mai mult decât făcuseră, şi poate nu *ştiau* mai mult – nici cei medievali. Artiştii Renaşterii însă şi cei moderni ştiu mai mult decât fac; e la ei un „staţi să vedeţi“, de fiecare dată.) Căci artistul iese la lumină şi cu opera sa, şi cu idealul său. „Ceilalţi sosesc în grabă, ca muştele pe laptele proaspăt“, spune Hegel, referindu-se nu doar la alţi artişti, ci şi la cei din tagma cărora se vor naşte criticii. Înţeleg şi ei, participă şi ei, invocă şi ei „faptul însuşi“, idealul.

Dar acum creatorul le spune că el e *altundeva.* Şi de altfel nu sânt ei înşişi, toţi ceilalţi, altundeva? „Graba lor de a veni în ajutor nu era ea însăşi altceva decât aceea că ei voiau să vadă şi să arate acţiunea lor, nu faptul însuşi.“ În acest joc de subiectivităţi, care se vor obiectiva şi se retrag statornic din obiectivitate, unde mai e raţiunea, unde e universalul, care trebuia totuşi să fie una cu fapta individuală?

Arta e o splendidă imposibilitate raţională: încercarea cuiva de-a exprima gândul, sentimentul şi acţiunea tuturor *fără* ei, ca o individualitate care nu e ca a ei. Dar conştiinţa face experienţa de-a nu putea da un cântec încăpător ca lumea decât cu organul lumii însăşi, care e gândul. Îndărătul marmorei, sunetelor, stihurilor, era ceva de dincolo de animalitate şi singularitate; gândul.

CAPITOLUL XIV
Raţiunea care dă legea
(sau genialitatea bunului-simţ)

Rezumatul capitolelor anterioare, din perspectiva capitolului de faţă: Când nu eşti decât un om, nu-ţi face iluzia că ai să capeţi ceva universal, care să-ţi dea certitudine şi adevăr, doar cu senzaţii, percepţii, cunoştinţe, doar cu afirmările conştiinţei de sine şi doar cu înregistrările ori verdictele raţiunii. Poţi fi şi geniu, tot un biet om eşti. Dar nu uita că eşti un biet om cu toată umanitatea la un loc. Asta nu-ţi spune nimic?

Un mare artist, care era Goethe, a sfârşit prin a exclama: lumea are mai mult geniu decât mine! La fel spune Hegel acum: „Natura originar-determinată a individului a pierdut semnificaţia sa pozitivă, aceea de-a fi în sine elementul şi scopul activităţii lui…“ Dacă nu exprimă gândul tuturor, geniul trece prin lume ca o torţă care nu luminează. Dar dacă e vorba de gândul tuturor, cum să nu existe o luminiţă în fiecare dintre noi? (Nu am nevoie de preot şi mijlocitor între mine şi Adevăr, spune protestantismul: puneţi-mă de-a dreptul în faţa Adevărului, traduceţi-l în limba mea, şi el se va reflecta în mine.)

Raţiunea este democratică: ea e activă sau doarme, peste tot, şi investeşte ca om pe oricare. Nu geniul este cel care prescrie legi, până la urmă, ci raţiunea tuturor. Sau să admitem că le poate prescrie şi geniul; dar cum să aştepţi ivirea lui, care e totuşi întâmplătoare? Geniul era implântat într-o substanţă hyletică, materială, ce-şi are capriciile ei, pe când raţiunea fiecăruia este implântată într-o substanţă etică – spune Hegel –, în ansamblul experienţelor de viaţă şi gândire ale societăţii. Este supremul triumf, dar şi dreptul elementar al conştiinţei individuale, de a se ridica, rămânând conştiinţa individuală, la raţiunea tuturor, iar conştiinţa trebuie trezită la această răspundere de-a recunoaşte şi afirma legile universale.

Toate încep astfel să se democratizeze după Renaştere – aşa s-ar putea comenta, cu exemplul istoric potrivit, capitolul de faţă al lui Hegel, care e şi o treaptă a fiecăruia de gândire. Filozofia nu se mai face, după Renaştere, cu autorităţi; se face cu „metode“ valabile pentru toţi sau în numele bunului-simţ „qui est la chose la mieux partagée du monde“, spune Descartes. Ştiinţa nu mai invocă exclusiv raţiunea speculativă, pe care n-o poate pune în joc oricine, ci face recurs la raţiunea experimentală, care e la

îndemâna tuturor. Aparatul, statul, tradiţiile acumulate, ca şi ritualul Bisericii, sânt puse în umbră; fiecare trebuie lăsat liber în faţa conştiinţei proprii şi a Judecătorului lăuntric. Statele sfârşesc prin a nu mai avea nevoie de regi, cărora încep chiar să le taie capetele. „Raţiunea sănătoasă ştie nemijlocit ceea ce este drept şi bun“ (p. 237).

Pe scena lumii se ridică un personaj nou, domnul Fiecare. (La o altă scară şi cu mai puţină semeţie, el fusese activ, şi avea să fie încă, în culturile folclorice, numai că lucra acolo în numele unei simple raţiuni infuze.) O raţiune explicită şi stăpână pe sine vine acum să-l învestească cu dreptul de-a prescrie, într-o formă ori alta, legile. Raţiunea n-ar fi cu adevărat raţiune dacă n-ar reveni tuturor.

Nu cumva Fiecare este Nimeni? insinuează, cu un dram de abilitate, conştiinţa aristocratică. Dar în faţa acestui Nimeni compar toate înfăptuirile şi după judecata lui stau şi cad ele. Prostia umană, nepriceperea şi incultura sânt totuşi undeva inteligenţă, pricepere şi cultură, în măsura în care poartă cu ele raţiunea. (Un elev prost ştie totuşi perfect să judece un profesor bun; un public, în sânul căruia fiecare nu ştie nimic, recunoaşte sau respinge pe drept operele celor ce ştiu totul.)

Nu e nimic de făcut decât să laşi acest personaj, numit Fiecare, să se urce pe scena lumii. Dacă vrei să-l înfrângi, trebuie să-l laşi să învingă. Şi el învinge, în acest ceas al raţiunii, care a fost cel al lumii moderne începătoare. O nemaiîntâlnită vrednicie a cuprins atunci lumea, acea vrednicie fără învrednicire sau cu singura învrednicire a raţiunii general umane, pe care istoricii au numit-o a lumii burgheze. – Un istoric al culturii europene, Max Weber, a scris o întreagă carte pe tema acestei vrednicii fără învrednicire (şi care-şi caută învrednicirea în simplele rezultate ale vredniciei, adică în câştigul material), o carte potrivit căreia în primul rând din râvna protestantismului german s-ar fi născut capitalismul. Dar tot ce e de reţinut din carte este, poate, *pathos*-ul activ al lipsei de nădejde.

Căci este undeva o lipsă de nădejde în inima acestui Fiecare din noi. „Fiecare trebuie să spună adevărul“ (p. 237). Să-l spună aşa, de-a dreptul? Dar ni se întâmplă limpede că, de la început, dreptul nostru de-a şti ce este adevărat şi bun se loveşte de condiţia prealabilă de-a cunoaşte efectiv adevărul şi binele. Tot ce îţi rămâne să spui este că fiecare trebuie să *poată* spune adevărul, fiecare să fie pus în condiţia de-a spune adevărul şi că, în definitiv, fiecare *ar trebui* să ştie adevărul, dar, din păcate, nu-l ştie. Şi atunci te întrebi ce anume e sortit să-ţi trezească o mai mare mirare: faptul

că fiecare om deține solidar izvorul acesta de universalitate care e rațiunea, sau faptul că, având rațiunea, omul nu deține totuși nici un adevăr asigurat?

Dar să admitem că adevărul, în orice plan l-ai căuta, se obține pe căi mai ocolite. Legile morale, în schimb, nu sânt cunoscute oricui? „Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuți“, spune Hegel, e un comandament care trebuie să lege de-a dreptul ins cu ins. Nimic nu mă poate opri să fac bine aproapelui meu – nimic decât poate teama, și deseori experiența, că nu-i fac bine în realitate. Căci trebuie să i-l fac cu înțelegere; trebuie să știu care-i este binele și care răul. O pot ști eu? Dar o știe doar satul, și o știe statul în societatea modernă. Eu rămân un binefăcător posibil, așa cum eram mai înainte o conștiință cunoscătoare posibilă, și mă trezesc cu ideea de lege în mine, cu „universalitatea formală“, spune Hegel, dar fără un conținut de legi. Ar *trebui* să poți cunoaște; ar trebui să poți face bine…

Ce se întâmplă acum rațiunii, după al optulea asalt pe care l-a dat universului, este să se tragă îndărăt, în condițiile ei formale, care sânt pentru ea singura siguranță inatacabilă. Genialitatea bunului-simț e la capătul ei. Pentru odată, bunul-simț avusese grandoare. Sub pintenul rațiunii, dăduse la o parte elanurile geniale și spunea: n-am nevoie de junglă rațională, cum era Cursul lumii; pot face, prin cunoaștere și nevoia de rânduire a lumii, o grădină. Iar marele grădinar, care e rațiunea bunului-simț, începea să facă schiță după schiță, proiect de parc după proiect, dar nu mai știa de unde să ia florile, de teama buruienilor.

Pe planul substanței „etice“, cum o numește Hegel, se întâmpla astfel, cu rațiunea goală, ce se întâmplă astăzi pe planul substanței „logice“ cu unele tendințe ale logicii formalizate: „Ceea ce rămâne… este tautologia conștiinței, care se opune conținutului“ (p. 239).

Dar ce nevoie avem noi de conținut? spune rațiunea, într-o ultimă încercare de-a capta universalul. Conținuturi sânt peste tot pe lume, ba unele din ele pretind a ține chiar de legi. Nu am nevoie de conținuturi, ci de *criterii* pentru conținuturile ce se dau drept legi. Iar rațiunea care *dădea* legi devine rațiunea care *examinează* legea. Cine nu știe să judece și să pună pe cântar va fi judecat, cântărit și repudiat de obștească rațiune.

CAPITOLUL XV
Raţiunea care examinează legea

Rezumat general: Cum să se împace omul cu ideea că viaţa şi cunoaşterea sânt o amăgire? El se încrede firesc în senzaţii, în percepţii, în intelect – dar nu capătă certitudinea. Se trezeşte la conştiinţa de sine şi invocă, mai puţin firesc, viaţa ei, biruinţele ei asupra altora, nepieritorul din ea – şi iarăşi nu capătă certitudinea. Atunci face una din conştiinţa despre lume şi conştiinţa de sine, şi se ridică la raţiune: întâi la raţiunea ***cunoscătoare****, observând legile lumii, legile gândirii şi legile înscrise în om, apoi la raţiunea* ***activă****, înfăptuind legea destinului, legea inimii sau legea virtuţii, apoi încă o dată la raţiunea* ***cunoscătoare****, cu idealul artistului creator sau principiile înţelepciunii universale – şi nici acum nu obţine certitudinea. Dar a căpătat măcar ceva: dreptul de a spune că prin el, omul, se spune mai mult decât este el.*

După ce s-a prăbuşit de fiecare dată până acum, încercând să asalteze cerurile, omul tot nu se smereşte: foarte bine, îşi spune el la capătul aventurilor raţiunii, dacă nu ajung eu până la adevăr şi lege, sânt măcar sigur de un lucru, că am *criteriul* adevărului şi legii. Totul trebuie să se înfăţişeze la scaunul meu de judecată. – Este aproape ca în vorba lui Protagoras, anticul: „Omul e măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sânt cum că sânt, a celor ce nu sânt cum că nu sânt.“ Cu o asemenea biruinţă fără prea multă glorie, cum vom vedea îndată, se vor încheia neobişnuitele trepte ale *conştiinţei.* Sântem exact la jumătatea cărţii lui Hegel, unde ne putem opri, căci de aci încep întâmplările *spiritului,* adică începe altceva. Sânt şi acestea neobişnuite? Dar pe ele cititorul le cunoştea bine şi în ele se regăseşte sau se va regăsi lesne singur. Sânt experienţele sale de viaţă, de astă dată ştiute: experienţa de familie, ca bărbat şi femeie, frate şi soră: experienţa de cetăţean într-un stat; legământul cu oamenii, credinţa, cultura, revoluţia şi înţelepciunea de după revoluţie. Şi de altfel Hegel i le prezintă acum limpede, ca desfăşurare a istoriei cunoscute.

În realitate întâmplările conştiinţei se petreceau *în sânul* celor ale spiritului – care i le explică de fiecare dată – fără ca omul s-o ştie. Omul nu-şi aparţine, ci întotdeauna trăieşte şi cunoaşte în spiritul lumii din care face parte. El nu este aşadar niciodată un eu fără *noi,* fără un spirit de dindărătul său. Dar întâmplările conştiinţei s-au desfăşurat şi înlănţuit ca şi cum

conştiinţa şi-ar aparţine; şi de aceea erau neobişnuite. Căci neobişnuit nu este ca omul să fie altceva decât crede el că este; neobişnuit e ca omul să-şi aparţină.

În versiunea aceasta a omului care crede că-şi aparţine, adică a unui om abstras din realitatea spirituală în care se împlineşte, s-au înfăţişat deci toate întâmplările conştiinţei. Văzând că nu-şi obţine certitudinea pe căile imediate ale conştiinţei şi conştiinţei de sine, omul şi-a spus că posedă raţiune şi că deci el înţelege şi dă socoteală de tot. Cât de adânc umană n-a devenit atunci raţiunea, cu cele nouă capitole ale ei din carte! Căci fiecare ne închipuim a avea raţiune (a o avea, nu *a fi* raţiune, cum va spune Hegel în partea a doua), şi atunci păţim ca aci: plecăm de la raţiunea care observă, raţiunea cunoaşterii ştiinţifice, şi sfârşim, cu un lung ocol, tot la o raţiune ce observă, în speţă la „raţiunea ce examinează legea“, după ce încercasem s-o prindem din lucruri sau după ce ne închipuisem că o şi avem, fericind lumea cu reformele, creaţiile şi principiile noastre.

Raţiunea care examinează legea? Dar aceasta seamănă grozav cu ceva din lumea noastră de astăzi, în măsura în care şi ea a putut crede că omul îşi aparţine şi că nu ţine de o rânduială mai adâncă. Cuminţită de răzvrătirea individualistă, raţiunea se mulţumeşte să fie organul universalităţii formale, adică al criteriilor de adevăr, nu al adevărului. E raţiunea goală, raţiunea logică. Pe atâta tot a rămas stăpână conştiinţa, după cincisprezece demersuri ale ei de a se înstăpâni asupra universului, şi cu raţiunea goală obţine ea acum suveranitatea „examinării“. Căci din toate certitudinile spre care năzuise, conştiinţa a rămas cu aceasta singură: controlul. S-ar putea să semene cu certitudinea lui Faust din actul III al părţii a doua, care rămâne în mână cu straiele frumoasei Elena, în timp ce aceasta dispare în nori.

Căci, spune Hegel, „această examinare nu duce departe; tocmai fiindcă criteriul ei este tautologia şi este indiferent faţă de conţinut, el primeşte în el conţinutul acesta, ca şi pe cel opus“ (p. 240). Astăzi de pildă – aşa cum ni se spune –, cu mijloacele logicii formale, s-a dovedit că argumentul lui Toma din Aquino *ex motu* despre existenţa lui Dumnezeu, ca şi cel despre nemurirea sufletului sânt perfect *corecte,* date fiind premisele. Dar bineînţeles că sânt la fel de corecte şi argumentele care dovedesc contrariul. Şi tocmai aceasta ilustrează acum Hegel, cu un exemplu tulburător pentru omul modern: proprietatea.

Este oare o lege ca proprietatea să existe? E ceva contradictoriu în ea luată ca atare, independent de orice context istoric? Dar dacă nu e ceva

contradictoriu, se poate spune că și non-proprietatea se contrazice tot atât de puțin. Sau, într-alt sens, se contrazice la fel de mult. Să luăm premisa non-proprietății, de pildă. Dacă un bun e necesar folosinței, atunci trebuie să revină cuiva; și nu-i poate reveni în chip întâmplător, spune Hegel, ci trebuie să-i revină în forma sa de universalitate, adică pentru întreaga existență a celui care îl folosește. Dacă lucrul acesta e asigurat, nu cu proprietatea, ci prin comunitate de bunuri, atunci sau nu repartizezi egal și contrazici egalitatea indivizilor, pretinde Hegel, sau repartizarea e egală și e contrazisă satisfacerea nevoii. Dar premisa proprietății nu duce la o contradicție și mai mare? Ceea ce posezi e un bun, iar bunul e ceva pentru toți, care totuși, prin posesiunea lui, e refuzat altora. Lucrul e contrazis în calitatea lui de lucru, dacă e al *cuiva.* Era perfect logic să ai ceva, e perfect logic să nu ai nimic. Este ca în cazul nemuririi sufletului, verificată ca „exactă“ de mașinile noastre cibernetice.

Dar ce adevăruri sânt acestea pe care le validează doar exactitatea? Poate, pe planul științelor formale – care nu sânt angajate în nici o substanță – desfășurările care nu se contrazic să se prefacă într-un fel de adevăruri; dar în substanța societății, a vieții și chiar a gândirii, asemenea adevăruri cu conținut indiferent țin, declară Hegel, de „insolența ce transformă arbitrarul în lege și eticul într-o ascultare față de acest arbitrar“ (p. 243). Legile au conținuturi, există diferențe în universal și există adevăruri anumite. Cine le dă? Dar ele *sânt.* „Dacă întreb cum s-au constituit, am și trecut peste ele“ (p. 244).

Conștiința individuală este, atunci, la capătul încercărilor ei. Ce i se întâmplă acum este să înțeleagă că adevărul nu este în ea, ci că ea este în adevăr. Totul se va răsturna. Până acum omul era în căutare de adevăr, acum s-ar putea spune că adevărul e în căutare de oameni, de conștiințe. Dacă vreți, omul pornise la vânătoare de universaluri și le adulmeca rând pe rând: universalul conștiinței, al conștiinței de sine, al rațiunii. Acum universalul pornește la vânătoare de oameni.

Toată istoria e așa, toată viața e așa, după Hegel: mușcă din noi universalul, ne pasc adevărurile, așa cum ne pasc gândurile. Ne crește cu grijă o substanță, de parcă am fi „realitatea ei efectivă și ființa ei – în fapt“, spune Hegel. Peste noi sânt realități mai vaste, suflări, duhuri, dihănii să spunem, care iau chipul blând al familiei, al cetății, al limbii, al credințelor, al culturii. Are Hegel dreptate?

ÎNCHEIERE LA NEOBIȘNUITELE ÎNTÂMPLĂRI SAU „PETRECERILE LUI ODISEF“

Sub titlul „Neobișnuitele întâmplări ale conștiinței în căutarea certitudinii“, am încercat să facem *din prima jumătate* a cărții lui Hegel *Fenomenologia spiritului* ceea ce este, în fond: o petrecere a omului – în toate sensurile cuvântului nostru, inclusiv sau mai ales cel de „grele petreceri“. Omul ca ins, cu conștiința sa *individuală,* a petrecut într-adevăr în toate felurile, de-a lungul a cincisprezece capitole (ba chiar a dansat dialectic, dar fără voia sa, ca într-o noapte walpurgică): s-a defășurat și lămurit cu simțurile, s-a pus la încercare cu mintea, a intrat în sinea sa și s-a zbuciumat, trecând prin peripeții nebănuite, a ieșit apoi din sinea sa și s-a apucat să petreacă totul prin rațiune – când spre a cunoaște, când spre a făptui, când spre a cunoaște iarăși.

Și la ce a ajuns, după ce crezuse tot timpul că pune mâna pe câte o certitudine sau un adevăr, și se vedea izgonit din ele? A ajuns la constatarea că, rămânând o conștiință individuală, el nu este decât un fel de agent de circulație al adevărurilor, cu toată superba sa rațiune: spune doar „asta e bun, asta nu este“. Trebuie să ia deci totul de la început, de astă dată nu ca o simplă conștiință individuală.

În clipa când ești gata să spui că nu s-a ales nimic din toată petrecerea aceasta atât de bine legată și desfășurată, vine Hegel să declare: se păstrează tot. Viața de conștiință nu e ca petrecerile lui Odisef înainte de a ajunge acasă, o înlănțuire de aventuri care să se păstreze doar dacă se îndură Homer de ele. Pe de altă parte ea nu este, în demersurile ei felurite, nici ca demonstrațiile sau socotelile matematice, sortite să dispară în clipa când ai ajuns la rezultat. Viața de conștiință e *rezultat cu drum cu tot,* spune Hegel. Orice începător știe că vorba sa cheie este una amețitoare: „aufheben“, care înseamnă a suprima, adică a suspenda, adică a păstra totuși.

Ca să înțelegi vorba lui Hegel, și cu ea tot ce se păstrează din prima jumătate a *Fenomenologiei spiritului,* trebuie să combați (adică să suprimi, să suspenzi și să păstrezi ca o biată naivitate cu aer de înțelepciune) o altă vorbă, de astă dată una a umanității: „Nu poți să-ți mănânci prăjitura și s-o și ai.“ Continuăm să acceptăm mari vorbe stupide ale omului și să admirăm mari gesturi stupide ale lui. Nu ne revoltăm îndeajuns, de pildă, împotriva tăierii nodului gordian de către Alexandru. Era o problemă, și una subtilă, acest nod gordian. Dar vine un flăcău, cu coroană pe cap și paloș în mână, și desființează pentru veacuri problema. E asta o ispravă?

Toată problema este: cum să-ți mănânci prăjitura și s-o și ai. Acesta e nodul gordian al omului și aci se înscriu, într-un sens, filozofia lui Hegel și filozofia pur și simplu. În definitiv filozofia nu vrea altceva decât această aparentă imposibilitate, să obțină unitatea fără să piardă diversitatea; să ajungă la rezultat, cum spune Hegel, cu drum cu tot – în timp ce știința consimte să uite drumul, aproximația adevărului, istoria și rătăcirile, să uite petrecerea. Dar viața omului are ea alt sens decât cel al filozofiei? Totul e cum să trăiești *păstrând* ce ai consumat, păstrându-l în cultură, sau în substanța ta spirituală, sau în uitarea din care ești făcut și care e ceva la fel de viu ca amintirea ta. Dacă experiențele de viață pe care le faci sânt disparente, dacă nu poți mânca prăjitura și s-o și ai, viața nu merită să fie trăită.

Această înțelepciune păstrătoare, și de aceea activă, înțelege filozofia s-o opună înțelepciunii resemnate a nefilozofiei. În cazul întâmplărilor conștiinței, omul a trebuit să părăsească rând pe rând conștiința simplă, conștiința de sine, acum rațiunea; dar el știe că ele au fost bune, în ceasul lor, că sânt undeva bune în sine și că fără ele – adică fără senzație, percepție și cunoaștere intelectuală, fără afirmările, nădejdile și deznădejdile conștiinței de sine, fără cunoașterea și nebunia, activă sau creatoare, a rațiunii – nu începe viață spirituală, nu poate fi certitudine, nici adevăr. El a gustat din ele, le-a consumat, dar vrea să le regăsească.

Și le regăsește, dar în spirit, spune Hegel. Le regăsește în cuprinsul a ceea ce e mai adânc în noi decât noi înșine, cu vorba aceea renumită. Dar există oare în noi – deci cu noi cu tot, cu conștiința noastră individuală – lucruri, realități, cuprinsuri mai vaste decât conștiința individuală? Putem să vorbim despre ele, să le descriem și să facem din ele substanța intimă a conștiinței individuale?

În termeni pretențioși, dar undeva și simpli, Hegel și poate filozofia însăși îți cer să crezi că nu există numai indivizi și nu există numai legi generale sau universaluri abstracte, ci există și universaluri concrete. Ce sânt acestea, ce vor să fie, o putem spune invocând iarăși o vorbă celebră a umanității. Spinoza spunea cândva, poate cu prea mult bun-simț: „câinele latră, dar conceptul de câine nu latră“. Ei bine, Hegel susține nu numai că există conceptul de câine, dar și că latră.

Aci trebuie prudență celui ce filozofează, spre a nu face din exercițiul filozofiei o perversiune a gândului sau un paradox. Tot ce se cere este să nu faci idealism obiectiv, să nu crezi că, sub numele de esențe ori entități,

universalul concret există undeva, ca spirit sau ca Ideile platoniciene rău înţelese. Dar că universalul concret are sens în anumite limite o arată tot ce filozofează bine, râul, ramul, în timp ce nici neopozitivismul, nici pragmatismul, nici existenţialismul, nici chiar structuralismul nu ştiu sau nu ştiu totul despre universalul concret, pierzând tensiunea dintre el şi individual când îl invocă, sau punând-o parţial.

Dacă te gândeşti mai bine, vezi că filozofia n-a făcut decât să caute ce va întreprinde Hegel acum, anume să descrie şi să pună ordine în universalurile concrete. Acestea reprezintă obiectul şi realul ei. Şi Platon cu Ideile, şi Aristotel cu formele substanţiale, şi Kant cu transcendentalul au încercat descrierea, în timp ce Husserl cu fenomenologia s-a pierdut în jungla universalurilor concrete descrise. Dacă n-au reuşit, nu e pentru că nu aveau obiect, s-a putut spune, ci pentru că se angajau doar „idealist“ în cercetarea obiectului.

Dar problema de aci este dacă Hegel are sau nu dreptul să salveze, în a doua parte a cărţii, ceea ce compromisese în partea întâi. El ar răspunde simplu că aşa face viaţa, salvează ce se compromite. Dar demersurile conştiinţei nu erau compromise decât pe jumătate, căci se dădeau drept demersuri ale conştiinţei individuale, când în fapt erau împlântate în universalul concret al comunităţilor mai înguste ori mai vaste. Omul e sub spirit, spune Hegel; şi se poate spune, mai simplu şi mai puţin riscat, că e sub suflarea unei comunităţi, a unei limbi, a unei culturi şi până la urmă a raţiunii sale de om. Aceste suflări vor apărea limpede, rând pe rând şi desfăşurate după rigoarea istoriei, în partea a doua a cărţii lui Hegel. E bietul om sub suflări, sub dihănii.

Numai că ceea ce întrista pe cronicarul nostru îl bucură pe Hegel şi trebuie să bucure pe om, căci îl păstrează, îl mântuie. Hegel nici nu ştia ce alte suflări aveau să poarte mai departe omul, în căutarea certitudinii. El îl trecea şi petrecea pe om prin toate suflările cunoscute ale istoriei, de la familie şi cetate până la suflarea absolută de dincolo de religii, dar nu bănuia că suflarea aceasta absolută avea să ia un chip omenesc-neomenesc, chipul raţiunii matematice, şi că dihania matematică era sortită să insufle omului neobişnuite petreceri.

De aceea cartea lui Hegel poate fi oprită la jumătate. Acolo ea se deschide pentru o a doua parte, la care scriem încă. E ca şi cum petrecerile adevărate ale lui Odisef ar începe abia după ce s-a sfârşit povestea, adică după ce eroul s-a întors acasă.

A DOUA INTERPRETARE

Povestea omului ca toţi oamenii

Cuvânt înainte

Iată, în cele ce urmează, încercarea de-a istorisi o carte de filozofie, *Fenomenologia spiritului* de Hegel, ca şi cum ar fi un basm. Să ne ierte preoţii filozofiei, specialiştii aceia care ştiu totul despre Hegel, că am întreprins să dezvăluim ceva din secretul acestei cărţi, punându-i gândurile în cuvinte obişnuite. Pentru ei, păstrăm o a doua versiune a interpretării, ce urmează verset cu verset cartea şi deosebeşte limpede între ce este al lui Hegel şi ce e doar fantezie a povestitorului. Aci am vorbit liber şi cu sentimentul că repovestim cele 1001 nopţi ale filozofiei.

Am căutat să povestim limpede gândul lui Hegel. Nu e întotdeauna limpede? Dar mergeţi mai departe. Aci nu se întâmplă ca în ştiinţele acelea unde nu poţi face al doilea pas decât dacă întâiul e sigur. Cu Hegel totul este ca în viaţă: poţi trişa. N-ai înţeles bine, ai mers mai departe – şi pe urmă înţelegi. Lucrul n-a avut sens, ai trecut la altceva, dar acesta ţi-a lămurit primul lucru, întregul e mai adevărat decât partea, mişcarea decât starea, adâncimea orizontului decât siguranţa locului. Cititor al lui Hegel, învaţă necinstea, deprinde „viclenia raţiunii“, după vorbele lui chiar; falsul e o faţă a adevăratului şi ce pare sofistic poate fi logic. Acum nu o crezi, dar fii puţin necinstit, cum eşti adesea cu viaţa. Ca şi ea, Hegel îţi cere o singură supunere, care te va readuce la rigoare: întoarcerea asupră-ţi.

În ea însăşi povestea e simplă. E povestea omului şi a celor trei istorii în care e prins: istoria lui ca ins, ca membru al unei comunităţi, ca părtaş al unei culturi. Dacă primele trei capitole îţi par străine şi stranii – deşi Hegel vrea să redea acolo perplexităţile omului de rând –, vei simţi bine că este vorba de conştiinţa obişnuită, în capitolele ce urmează, unde, ieşit din mările calde ale vieţii, se ridică spre afirmare omul de totdeauna. De aci încolo îl vei vedea umăr la umăr cu omul istoriei şi vei urmări cu uimire cum, sub titlul de „conştiinţă de sine“ şi „raţiune“, Hegel desfăşoară omul antic, cel medieval, omul Renaşterii şi cel din preajma sa, odată cu mişcările lăuntrice ale omului în genere. Iar după ce vei ieşi din galeria portretelor *tale* în istorie, Hegel te va readuce în istorie, acum în cea mare a *popoarelor,* odată cu „spiritul“, spre a te trimite până la libertatea, teroarea

și ipocrizia ceasului tău, care într-altă versiune erau și în ceasul său. Pentru o ultimă dată se va cufunda apoi mai adânc în istorie, sub semnul *culturilor* și religiilor, de unde vei ieși în fine ca un răspuns viu la întrebarea: ce este omul, Doamne, ca să te gândești la el? Atunci vei fi gata să te întrebi, cu Hegel și toată cultura noastră: ce este Domnul, omule, ca să te gândești la el?

Aceasta este povestea pe care-o veți citi – sau poate nu o veți citi, uitând o dată mai mult cine sânteți.

PARTEA ÎNTÂI: Conştiinţa

Capitolul I
POVESTEA SENZAŢIEI

A fost odată un om ca toţi oamenii, unul tânăr, care simţea din plin, gândea nu mai mult decât trebuie, ca toţi tinerii, şi se bucura de viaţă. Mai ales simţirea sa îi trezea satisfacţii, căci vedea cum prin ea poate cunoaşte de-a dreptul lumea, în lung şi în lat, în toată bogăţia şi adevărul ei. De aceea şi avea multă încredere în simţirea sa.

Într-o zi i s-a întâmplat – nu un lucru extraordinar, departe de asta, ci unul care se poate întâmpla oricui: să simtă vidul vieţii. Vezi, stai aşa şi-ţi spui cu voce tare numele: şi el sună gol. Sau te uiţi la colţul tău de lume şi-l vezi cum este, o casă între case; ai putea sta într-o alta, ai vrea să stai şi aici, şi acolo, eşti nicăieri şi tu însuti eşti nimeni. Nu e mare lucru în gândul acesta, firește, dar câteodată devine apăsător. Îţi face spectrală lumea. Ce ţi se poate întâmpla mai curios decât să vezi dintr-odată scheletul în oameni, cum spunea nu ştiu cine că vede în iubita sa? adică să nu vezi un om, ci să vezi un spectru, pe cineva? să nu vezi un lucru, să vezi ceva? Chiar atunci când ţi se pare că ai o experienţă mai plină, sau poate tocmai atunci, vidul vieţii stă gata să-ţi apară mai izbitor. (E ca în poemul acela al lui Rimbaud, surprinzător de potrivit intitulat „Sensation“, unde vezi la început expresia unei plinătăţi – un tânăr, mergând fără ţintă, printre lanuri, *heureux comme avec une femme* – şi te laşi purtat ca de o senzaţie bună, pentru ca dintr-odată să-i simţi vidul, jocul de spectre, cu tinereţe în general, cu nicăieri, cu feminitate în general, şi să realizezi cum „cineva“ este fericit alături de „ceva“, în anonimatul vieţii.) Oamenii trăiesc liniştiţi şi siguri, în bogăţia aparentă a vieţii lor. Câteodată ei văd că nu e bogăţie. Dar ce vreţi să facă?

A fost odată un om ca toţi oamenii, unul tânăr, care a făcut altceva: a pornit în urmărirea vidului vieţii… Nu ştia bine unde avea să ajungă, peste câte mări şi ţări avea să călătorească, prin câte stări şi întruchipări avea să treacă. Noi, cei care povestim, ştim toate acestea, dar nu putem nici noi spune lucrurile decât cum s-au desfăşurat.

Când a resimţit vidul, tânărul nu s-a speriat prea tare, căci era un om întreg la minte. S-a gândit că-şi dă prea multă importanţă lui şi impresiilor lui; că în fond *lucrurile* importă, nu el, şi că, spre a reintra în ordine, n-avea

decât să se întoarcă spre lucruri, spre ceea ce există aci şi acum. Va fi ştiind şi lumea ceva de când tot spune vorba aceasta: *hic et nunc*. S-a aplecat atunci asupra senzaţiei pe care o avea acum şi a văzut că era bună şi plină. Undeva pe o pagină a sufletului a notat: acum e noapte şi am o senzaţie bună.

A doua zi, când a regăsit însemnarea, nu mai era noapte, firește, dar exista şi acum ceva, el spunea mai departe „acum“, iar acest acum aluneca peste viaţa sa, păstrându-se intact şi păstrând totodată ceva din clipele trecute. Cum asta? Să fie „acum“ o simplă vorbă generală, ca tot ce e vorbire? Dar atunci însemna că vorbirea e mai adevărată şi mai tare; că senzaţiile poartă în ele generalitatea pe care o exprimă vorbirea. Şi la fel aluneca „aci“ peste lucruri, peste arbori şi case, văi şi dealuri. Te mişti şi spui despre toate, rând pe rând, că sânt „aci“. Acum şi aci devin un fel de salut pe care-l faci lucrurilor, în trecerea ta prin lume, sau în trecerea lumii prin faţa ta. Iar lucrurile trec şi salutul rămâne.

Ajuns aci, tânărul înţelegea că nu începuse bine. Sfârşise prea uşor cu sine în favoarea lucrurilor. În definitiv „acum“ şi „aci“, ca şi afirmaţia de „asta“, sânt ale cuiva. O *persoană* e cea care spune că acum e ziuă, că pomul e aci sau că lucrul acesta este acesta. Certitudinea sensibilă priveşte deci un eu. – Dar care eu? Cel care vede un pom sau cel care vede o casă? Pe amândoi. Adică pe nici unul. Adică pe toţi. Când spun „acest lucru de aci“ îl pot spune despre toate, după cum când spun „acest eu individual“ îl pot spune despre oricine. Şi nu numai când spun, ci când *simt* aşa, că am ceva individual în faţă, am de fapt o generalitate.

Aceasta îl supăra în fond pe tânăr: că lucrurile nu erau ele însele, ci orice altceva. Lucrurile astea, pe care le simţi atât de viu, sânt un caz particular, un de exemplu; şi tu eşti un caz particular, un de exemplu (cel ce stă aci, de exemplu; cel care spune şi simte asta). Vrei ceva anumit şi crezi că senzaţia ţi-l dă, dar te trezeşti că ea îţi aduce o lume întreagă, o generalitate. Fără să ţii listă, ca Don Juan, simţi de la început că experienţa ta nu e decât una din 1003. Şi tu eşti unul din 1003.

Iarăşi luase prost lucrurile, aşadar. Nu putea spune chiar că sentimentul acesta de vid era al unui „gol“. *Ceva* era în viaţa sa; dar era doar ceva, după cum el era doar cineva. Ciudăţenia ce i se întâmpla era că el, om al senzaţiilor, risca să vorbească de deşertăciune şi să plutească în asemenea abstracţiuni. – Dar asta s-o spună şi s-o simtă cine vrea, el avea certitudinea sa sensibilă. Iar dacă o avea, însemna că putea să dea socoteală de ea. N-

avea rost, probabil, să pună toată greutatea nici pe lucruri, nici pe persoane, de vreme ce și unele și altele sânt repetabile și devin fantomatice; așa cum n-are rost, când faci un drum, să numeri pașii, căci drumul ca întreg, senzația mersului contează. Se hotărî deci să se întoarcă la certitudinea sa sensibilă și s-o privească așa cum era, *ca un întreg.*

Ce îi dăduse sentimentul de vid era faptul că este cu adevărat ceva fantomatic în felul cum trec pe dinaintea noastră ceasurile și locurile, stările și lucrurile. Nu le poți reține pe ele, dar reții savoarea lor, prezența. Iar prezența e o statornică *absență,* căci e plină de toate absențele, de tot ce ți-a fost prezent altădată și te-a învățat să guști prezența; plină până și de absența lucrului ce ți-e prezent o clipă încă! E și acesta un fel de-a vedea lucrurile, mai mult prin *nu* decât prin da. Dar nu poate fi și felul senzației, care tocmai asta spune: da peste tot, da la orice și de-a dreptul. Și ce adânc te cufunzi cu câte o senzație, ce învăluitoare e certitudinea ei. E de ajuns să-ți arăți și să arăți altora certitudinea aceasta, ca să nu te mai îndoiești de pozitivul ei. – Sau ca să te îndoiești? Căci iată, de îndată ce-ți vădești certitudinea, negativul reapare. Îți arăți casa și spui celuilalt, sau îți spui singur: *nu* e casa din dreapta, unde ai privit întâi, nici cea din fund, ci aceea de acolo. Ai spus de două ori nu, ca să spui un da. Sau să presupunem că ai o certitudine sensibilă *acum,* că trăiești acum o clipă bună. În momentul chiar în care vrei să arăți cum e acum, acest acum a și trecut; dar acum *negi* prezentul ca să te întorci la trecut și pe urmă cu trecut cu tot te întorci la prezent.

Spusesem mai sus că prezența e plină de absențe; dar asta sună paradoxal și puțin ridicol. Nu: orice prezență e plină de *refuzuri,* orice senzație și certitudine sensibilă e un fel de „lăsați-mă în pace voi, alte senzații și solicitări, o vreau doar pe aceasta, mi se impune, dintre voi toate, aceasta“. Refuzi în dreapta, refuzi în stânga și ai obținut. Ceea ce obții cu senzația ta este plin de refuzuri, într-atât de încărcat de ele, când stai puțin să te gândești, încât lucrurile încep să nu mai fie ce sânt, ca o statuie care-ți redevine piatră dacă nu-i mai vezi frumusețea, sau ca o iubită părăsită ce redevine o ființă umană ca și celelalte. Oamenii fac neîncetat experiența asta, dar o uită. Ei nu-și analizează senzațiile, cum s-a apucat s-o facă tânărul acesta ca toți oamenii. Și o clipă ar fi fost și el pe punctul să revină la înțelepciunea comună și la viața practică, dacă nu i-ar fi venit în minte lucrul acesta extraordinar, că în viața practică însăși el nu face altceva decât să refuze lumea reală și să trăiască printre „entități“.

Ce facem când mâncăm ori bem şi de ce misterele acelea antice de la Eleusis vorbeau de taina mâncatului şi băutului? Refuzăm lucrurile drept ce sânt şi le tratăm ca generalităţi. Anticii mâncau pe Ceres şi beau pe Bacchus; pentru noi, roadele sânt generalităţi încă. Un măr nu ţi-e un măr, ci o substanţă hrănitoare. Noi nu *credem* în lucrurile lumii acesteia, de vreme ce le nimicim şi le consumăm. Spui că ele îţi sânt adevărate, dar te dezminţi şi le dezminţi la fiecare pas. Şi la fel le dezminte, fără s-o ştie, animalul, consumându-le; la fel le dezminte statornic şi solemn firea. Totul vine să respingă siguranţa noastră în realitatea lucrurilor individuale şi să lase în locul lor cenuşa generalităţii. Nimic nu este ce este, toate sânt fantomatice, spectrale. Ce pustiu vine să se întindă, din inima omului, peste mult răbdătoarea lume?

Capitolul II
POVESTEA PERCEPŢIEI

Hotărât, omul acesta tânăr nu începuse bine cu senzaţia. În definitiv, tocmai senzaţia era cea care îi trezise sentimentul de vid; nu avea deci rost să încerce a umple vidul tot cu senzaţii. Senzaţiile sânt stări de suflet, iar stările alunecă uşor spre generalitate (ca la adolescentul lui Rimbaud). Poate că senzaţiile exprimă simpla adolescenţă a sufletului, ceasul când, ca în orice adolescenţă, nimic nu te fixează, când eşti disponibil pentru orice şi când lucrurile nu sânt pentru tine lucruri, ci visuri. Dar să n-avem în noi decât senzaţiile acestea simplificatoare?

Putem aluneca peste lume, ea nu e pustie. Celui ce pornise în urmărirea vidului, lucrurile veneau să i-l umple la loc; şi atunci nu senzaţiile, care-l duceau la simple stări de suflet, ci *percepţii* îi trebuiau, acele percepţii care îi dădeau lucruri determinate, precise. Tânărul înţelegea acum că e nevoie să se maturizeze şi că maturizarea începe – cum îi spusese cineva – prin „supunerea la obiect“, prin perceperea lucrului. Simţea cum iese din nălucirile primei tinereţi, şi din nou lucrurile îi apăreau ca mai importante decât el, dar de astă dată lucrurile privite la rece, lucrurile înseşi, nu beţia lor senzorială. De aceea se hotărî să plece în lume, către lucruri.

Ati observat că nu ştim întotdeauna bine ce trebuie să numim un lucru? Piatra asta, zicem că e un lucru. Dar bolovanul de granit? E tot un lucru. Dar stânca de granit? E un lucru. Dar firul de nisip din granit? Ar fi şi el un lucru. Dar grămada de nisip din fire de granit? Lucru încă. – Ei, dar aşa nu

merge. Trebuia pusă puţină ordine aci, şi din fericire ordinea există deja: căci numim de obicei „lucruri“ pe cele cu ajutorul cărora facem o lucrare, cele la îndemâna noastră: piatra, bolovanul, nu însă şi firul de nisip, nu şi stânca. Lucrurile sânt lucruri la scara omului.

Dar atunci înseamnă că lucrul e o unitate practică şi nu una de cunoaştere; iar cu astfel de lucruri te poţi afla în treabă, ca toţi oamenii, dar e o întrebare dacă poţi umple vidul vieţii. Aşa se întâmpla că tânărul acesta, care pornise să se maturizeze prin experienţă şi recurs la lucruri, întâmpina oarecare greutăţi în a şti ce caută şi mai ales ce găseşte. Cu lucrurile faci ca şi cu oamenii: nu vezi în ele destul sau, dimpotrivă, pui în ele şi de la tine.

Şi iată atunci cum arătară „lucrurile“ când tânărul, care voia să se maturizeze plecând în lume, ajunse în mijlocul lor. (Era ca şi cum şi-ar fi trimis impresiile de călătorie.) *Întâi* i se păru că fiecare lucru e o diversitate. Munţii pe care-i văzu şi apele, oraşele, oamenii, fiecare în parte avea în el trăsături şi caractere de tot felul, pe care i le dădeau senzaţiile de tot felul ce le încerca asupră-le. Aceasta şi numim percepţie: o înmănunchere de senzaţii felurite, pe care nu le ai, firește, prezente toate, dar care nici nu se pierd cu totul, ci se păstrează într-un fel, dându-ţi bogăţia lucrului sau a locului. Un lucru e bogat de tot ce simţim şi nu mai simţim în el. Atunci înseamnă că lucrul e un fel de mediu indiferent pentru un grup de proprietăţi, cum e sarea, să zicem, mediul în care stau laolaltă culoarea albă, duritatea, cu forma colţuroasă, cu o anumită greutate şi un anumit gust; sau cum ţi-e la câte un om totalizarea unor anumite însuşiri, gesturi şi amintiri. Întâia experienţă pe care deci o faci, despre lucruri ca şi despre oameni, este a diversităţii lor lăuntrice.

Apoi, când se adânci în viaţa lucrurilor ca şi a oamenilor, văzu că nici unele, nici altele nu sânt o simplă diversitate, simple pachete de proprietăţi. Când zici „lucru“ spui şi o unitate, ceva care se deosebeşte de altele. Sarea e sare, nu e piatră, şi granitul e granit, nu calcar; sau colţul acesta de lume, oraşul acesta, are ceva specific în el. Lucrul e o unitate cu mai multe proprietăţi, firește, dar o unitate sigură de ea şi stabilă, nu un simplu mediu indiferent. A doua experienţă era deci că lucrul nu e atât o diversitate, cât o unitate.

Vine însă un *al treilea ceas,* când te întrebi: dacă lucrul e o unitate atât de stabilă, cum de iese la iveală diversitatea lui de însuşiri şi nu unitatea, când îl priveşti? Şi-ţi spui: probabil că eu, conştiinţa care-l percep, sânt locul diversităţii; căci deşi spun că percepţia e una, ea de fapt se reduce la

senzaţii diverse – de alb, densitate, greutate în cazul sării, sau de patină a vremii, bun-gust şi echilibru armonios la câte un oraş.

Te-ai învârtit astfel în cerc: ai trecut de la senzaţie la percepţie şi acum în percepţie revii la senzaţii! Numai că acum nu e senzaţia aceea naivă, care socoteşte că prinde lucrul însuşi. E o senzaţie despre care ştii că dă doar *un aspect* din lucru, după cum ştii că varietatea de aspecte e în tine, nu în lucruri. Acum conştiinţa e o diversitate.

Şi te opreşti aci? Nu, căci diversitatea aceea de însuşiri, pe care eşti dispus s-o iei asupra ta, e totuşi a lucrurilor, fiind bine determinată în lucruri chiar: albul e alb, nu e negru, proprietatea asta e proprietatea asta, nu alta. În lucrurile lumii există totuşi proprietăţi distincte, care ne apar aşa, prezente în câte ceva dat, cum era şi granitul în blocul stâncii, în bolovan, în piatră ori în firul de nisip – adică apar în câte un mediu învăluitor. Conştiinţa vine şi numeşte asta un lucru. Conştiinţa noastră dă deci unitatea. La început ea dădea diversitatea, acum dă unitatea.

Toată această experienţă contradictorie o înfruntă cel care, ca tânărul, porneşte să se maturizeze prin lucruri. Cine e unu? Cine e divers? Atât lucrul îi apărea când divers, când unu, cât şi conştiinţa sa. Începea să se încurce, dar nu mai avea cum să se întoarcă din drum. În vidul pe care-l resimţise pusese lucrurile, iar acum nu ştia ce să vadă ori ce să pună în lucruri. Sau poate punea prea mult? Poate că diversitatea dinăuntrul lucrului nu e esenţială în lucruri, îşi spune el, cum nici unitatea lucrului nu este. Lucrurile toate se confundă şi se cufundă – în ce? În vidul pe care trebuia să-l umple.

Omul cel tânăr, care pornise în urmărirea vidului, îl regăsea intact. Cu senzaţiile sale de adolescent dăduse peste abstracţiuni; acum, cu percepţia sa şi supunerea la obiect, dădea peste alte abstracţiuni. Povestea senzaţiei ca şi a percepţiei sfârşeau într-o infidelitate faţă de realitatea concretă, pe care o invocase, fie ca starea sa, fie ca lucru. Plecat în lume ca să vadă lucruri, locuri şi oameni, tânărul regăsea spectre şi năluciri. Se simţea în nori – şi poate că odată cu el tot ce e bun-simţ pe lume se dovedeşte a fi în nori, când pretinde tocmai a fi pe pământ. Câte subtilităţi şi câte sofisme nu invocă bunul-simţ, ca să facă pe cineva să creadă că lucrul care e aci nu e cel de dincolo. (Bunul-simţ singur, de altfel, ajunge cu empirismul la scepticism.) Şi în fond tocmai asta e problema: cum se face că ceea ce este aci e şi dincolo? că pomul acesta e pomul acesta, şi totuşi cel de pretutindeni? că oraşul acesta e ceva specific, şi totuşi expresia unei lumi, a unei civilizaţii?

Dar acesta e „gândul“, noţiunea, ideea! îşi spune tânărul, ce începea efectiv să se maturizeze. Nu senzaţia cu stările ei, nu percepţia cu lucrurile ei pot face pe om să înţeleagă că un lucru e în acelaşi timp particular şi general. Senzaţia şi percepţia te mută de la concret la abstract, fără să-ţi poată da unitatea lor, şi te fac să dai vina când pe lucruri, când pe tine.

Dar vina era că nu gândea. Trebuia să gândească. Din regatul senzaţiei, unde se trezise la viaţă, trecuse în regatul percepţiei, adică plecase, ca atâţia alţii, spre „şcoala cea mare a lumii“. Acum se simţea trimis spre şcoală pur şi simplu. Mai e şi ceva de învăţat, nu numai de văzut şi perceput cu simţurile, omule tânăr.

Capitolul III
POVESTEA INTELECTULUI

Aşa trecem poate, cu toţii, de la stări la lucruri şi apoi la gânduri. Şi este pentru orice om, mai ales pentru cel tânăr, un ceas curios în viaţă, acela când începe să gândească. E ceasul mirării. Ai resimţit câte ceva şi ai crezut că eşti sigur de senzaţiile tale; ai văzut câte ceva şi ai crezut, la fel, că eşti sigur de impresiile tale. Acum te miri, căci vezi dintr-odată, cu gândul, *cealaltă* faţă a lucrurilor. Niciodată nu vei uita cum te-a surprins, întâi, să vezi faţa de *universalitate* din ele şi să prinzi unitatea în diversitate, adică să gândeşti. Acolo unde au văzut *întâi* unitatea în diversitate, acolo rămân cei mai mulţi oameni: dacă au văzut-o în natura vie, în plante şi animale, devin poate naturalişti sau judecă lumea ca naturalişti; dacă o văd în forme şi simboluri, matematizează; sau, dacă o văd în nebunia oamenilor, capătă perspectivă istorică. Doar omul practic ignoră că pune şi el o unitate – persoana şi interesele sale – în diversitatea vieţii. Dar peste tot e o aceeaşi reducere a câte unui divers la unitate, reducere care, dacă e conştientă, înseamnă a *a gândi.*

În faţa vidului regăsit, omul cel tânăr de aci gândea. Nu gândea însă într-un plan ori altul, ci gândea pentru întregul vieţii sale, primejduită o clipă. Şi să vedeţi ce lucruri curioase i-au apărut când a început să gândească, şi felul cum gândul însuşi avea să-l arunce în aventura cea mare a vieţii.

În golul acela el trebuia să pună ceva: dincolo de senzaţii şi de lucruri pure şi simple, el încerca să vadă fondul mai general şi adânc al lucrurilor, substratul lor real, aşa cum îi apar intelectului lucrurile. Ce sânt lucrurile în ele însele? Diversitatea lor, proprietăţile acelea independente, se

concentrează parcă într-o unitate, iar unitatea, ca un centru de forță, se dispersează într-o diversitate. Cu fiecare obiect din realitate ai în față un fel de forță, o forță curioasă, care de pildă pune pe lume toți caii aceștia ce vedem, cu diversitatea din fiecare, și în același timp îi ține pe toți în unitatea speciei cal. Toate lucrurile lumii îți apar că au când tendința de a se diversifica și mai mult, când pe cea de a se strânge în unități – de parcă ar fi două forțe ce se solicită reciproc: una ce tinde să arate cât de mult rezistă forța-cal să se diversifice, alta ce vrea să arate cât de mult pot caii lumii să fie una.

Omul ce începea să gândească se opri o clipă: unde se petreceau lucrurile acestea, iarăși: în lumea din afară sau în capul său? I se păruse că în lumea din afară; acum avea impresia că mai degrabă în gândul său. Dar trebuia să le corespundă ceva în afară. Desigur, nu el cunoștea lucrurile până la capăt, dar trebuia să presupună ceva, un fond intim în lucruri, o lume ca și „suprasensibilă“, ca să-și explice asta. *Unele* sânt lucrurile pe care le vedem, altele sânt lucrurile în sine, așa cum nu le cunoaștem. – În acest ceas el înțelegea cum anume se întâmplă atât de des că intelectul duce pe unii oameni la ideea existenței unei forțe tainice în lume; că exercițiul gol al inteligenței poate fi solidar cu mărturisirea de neștiință sau, alteori, cu ocultismele mai joase sau mai ridicate. Își reveni atunci, spunându-și că nu cunoaște fondul intim al lucrurilor pentru că, poate, nu e nimic de cunoscut.

Ce cunoștea el din lucruri îi ajungea. Toată problema era să reducă deosebirile dintre lucruri, sau dinăuntrul lucrurilor, la principiul lor de unitate. Dar ce altceva face „știința“ ? nu reduce ea tot timpul deosebirile – de pildă deosebirile dintre plantele acestea variate – la unități? nu caută ca legile lucrurilor și nu ține legea, în general, tocmai de expresia unei deosebiri ce s-a redus? Atunci era absurd să caute forțe oculte în lume și o ordine suprasensibilă, când știința venea atât de frumos să-i arate că fondul intim al lucrurilor e legea lor și că orice lege este imaginea stabilă a fenomenelor instabile din lume.

În vidul vieții trebuia, așadar, să pună *legile*. – Învață ce e lumea, omule, și pe urmă ai să vezi că nu mai ai crize, cel puțin crize de cunoaștere. Supune-te la ce a acumulat, de atâtea secole, omenirea și maturizează-te odată cu ea. Pe urmă stăm de vorbă.

Așa făcu omul cel tânăr, adâncindu-se mult timp în studiul legilor. Câte legi și ce bucurie să găsească peste tot legi: legi ale materiei și ale vieții, legi ale cuvântului și ale faptei, legi peste tot, aproape un haos al legilor. Era

momentul să caute o lege: iar în câte un plan, cum era cel al lumii fizicale, o afla: era de pildă legea după care și căderea corpurilor, și mișcarea astrelor, cu legile lor particulare, țin de o expresie unică, atracția universală a lui Newton.

Dar ce exprimă faptul că toate se atrag? Ce exprimă o asemenea lege unică? Exprimă doar legitatea în genere. Omul ar fi voit o lege unică din care să le poată scoate pe toate celelalte, determinate cum sânt. I se dă însă o lege care nu deschide către legi, ci doar le învăluie. Legile științei așa sânt: unificări tot mai vaste și abstracte, care nu mai intră în inima lucrurilor. Vreți să unific deosebirile? pare a spune știința. Iată, le unific. Și o face atât de bine, încât până la urmă nu mai există nici un fel de deosebiri. E ca o forță unică îndărătul lucrurilor – materie, energie, atracție universală – totul fiind una *în fond.*

Dar poate că asta și este explicația științifică, își spune omul tânăr. Noi vedem deosebiri, dar ele nu sânt în fond deosebiri. Vedem unele lucruri într-un fel, dar ele sânt în fond altceva. „Nu știam că asta e asta“, e formula oricărei explicații științifice. Nu știam că apa e hidrogen și oxigen, nu știam că animalul acesta și cu celălalt fac parte din aceeași clasă. Și așa fiind, „explicația“ dă socoteală mai mult de mișcarea ce se petrece în capul nostru decât de mișcarea din lucruri. *Oamenii* sânt cei care nu știu cum sânt lucrurile, în fond. Le explică și atunci se împacă. Nu spusesem despre lucruri că de fapt sânt legi calme, legi stabile, în instabilitatea aparentă?

Și iarăși omul cel tânăr, ceva mai maturizat acum, se trezi readus de la lucruri la propria sa conștiință, cum i se întâmplase de câteva ori până acum. Iarăși trebuia să facă dreptate lumii și să înțeleagă că mișcarea nu putea fi doar în mintea sa, ci era și în lucruri; că legea intimă a lucrurilor nu poate fi stabilitatea, ci, dimpotrivă, instabilitatea, ca și deosebirea la nesfârșit, o infinitate ce, întocmai sângelui, circulă în întreg universul și pune pe lume totul. În *lucruri,* nu doar în mintea sa, legea lui „nu“ e mai tare decât legea lui „da“, contradicția decât identitatea și infinitatea deosebirii decât cea a indistincției. Viață, asta trebuia să vadă peste tot.

Infinitatea aceasta îl întâmpinase de la început, de fapt. Sentimentul de vid al vieții, ce oare i-l dădea decât infinitatea cazurilor ce se repetau, nedeterminarea lucrurilor, ființa lor goală? Dar intelectul venise să încercuiască infinitatea și s-o vadă drept *intimitate* a lucrurilor. Ai sentimentul, când gândești lumea, că există un sâmbure de posibilități infinite peste tot, și lumea îți apare ca un joc de forțe în continuă expansiune

și contracțiune, un joc pe care explicația științifică vine să-l pună în lumină. Cu explicația însă trebuie să tinzi să te așezi în inima lucrului, să vezi cum arată el, nu din afară, ci dinăuntru; cum își arată sieși, cum sânt lucrurile *dacă ar avea conștiință de sine*. Căci doar conștiința de sine suportă intimitatea, doar „eu“ sau ceva ca el poate fi orice, fără a înceta totuși să fie eu.

Și atunci, tânărul înțelese lucrul acesta, pe care nici un om de știință nu-l acceptă la prima vedere și care totuși e de un tulburător adevăr: că prin intelect noi căutăm să cunoaștem lucrurile *după modelul conștiinței de sine*, adică dinăuntru; că descriind lumea descriem cum este, de fapt, conștiința de sine sub chipul lucrurilor. În ele vedem povestea conștiinței de sine ca forță, ca lege și apoi ca infinitate intimă ce se desface în afară. Nu e întreaga noastră știință o mitologie a intelectului, în care căutăm demiurgul suprem, materia sau substanța aceea ultimă care să poată spune: eu sânt tot ce este? eu sânt eu peste tot? De aceea ne și place atât de mult explicația științifică: e ca un dialog cu noi înșine sau cu ceva de ordinul nostru.

Întocmai tânărului egiptean antic care, trecând toate treptele inițierii, ridica ultimul văl și se vedea îndărătul lui pe sine, omul cel tânăr, care pornise în urmărirea vidului vieții, vedea peste tot ceva de ordinul său; se vedea *pe sine*, odată cu viața infinită cu tot. Nu senzațiile, nu lucrurile, nu legile intelectului pot umple vidul vieții. Vidul vieții îl umple doar Viața.

PARTEA A DOUA: Conştiinţa de sine

Capitolul IV
EU ŞI LUMEA. MĂRILE CALDE ALE VIEŢII

Cititorul care a urmărit până aci povestea omului ca toţi oamenii a văzut că nu i se întâmplase nimic deosebit, decât că, prin experienţă şi gândire, se maturiza pas cu pas. Acum însă va afla că i se întâmplă ceva cu totul neaşteptat: că se cufundă în Viaţă. De unde adevărul îi fusese ceva străin şi rece, acum adevărul era cu el cu tot. Şi de unde se înălţa în sfere tot mai abstracte, cu cunoaşterea, se văzu dintr-odată pătruns de ceva cald şi apropiat, ca sângele. Îşi revenea, ca dintr-un peisaj de planetă moartă – peisajul acela vast şi stins în care trăiesc aproape toţi oamenii – şi i se părea că se naşte, odată cu lumea, în mările calde ale vieţii. În acelaşi timp presimţea născându-se istoria; căci de la conştiinţa de sine, poate, începe istoria, iar ce avea să i se întâmple lui, de acum înainte, se întâmplase cu adevărat în lume.

Închipuiţi-vă un om care ar uita dintr-odată cine este, unde este şi ar aluneca până la fund *în amintirea umanităţii*. Aşa era omul acesta ca toţi oamenii care, pornit să înţeleagă vidul vieţii, întâlnea Viaţa – şi odată cu ea începuturile. Refăcea etapele umanităţii ca în vis. Dar nu era chiar un vis, adăugăm noi cei care îi istorisim povestea, căci în prezentul său trăit, chiar, câte o atitudine de viaţă, a sa ori a altora, avea să corespundă fiecărei etape prin care trecea de acum înainte.

Acum se simţea una cu Viaţa, aşa cum un prunc se simte una cu maica lui. Certitudinea sa de sine era *cu* adevărul vieţii. Atât de adânc se prăbuşise în viaţă, încât regăsea ceva din intimitatea originară, din Erosul acela despre care cei vechi spuneau că stă la începutul lucrurilor, ca o zeitate mai veche decât toţi zeii.

Înlănţuit cu Viaţa şi cufundat în fluiditatea ei, participa la durata ei, la timpul acela pur în care, ca într-un mediu general, capătă consistenţă şi apoi se destramă toate lucrurile lumii. În mările calde ale vieţii şi timpului ne ivim şi pierim cu toţii. Şi totuşi viețuitorul se simte independent, căci el apare ca o altă unitate în unitatea vieţii şi a timpului. Individualitatea vie se cufundă în viaţă, dar viaţa se încheagă în cea dintâi. Iar individualitatea are

independenţă şi aduce discontinuitate, în plină dependenţă de continuitatea vieţii.

Omul se *desprindea* aşadar, ca orice fiinţă individuală, din mările vieţii, în care totuşi nu înceta să fie prins tot timpul. Se ridica acum împotriva substanţei generale, care e viaţa, şi începea s-o consume, s-o desfiinţeze, hrănindu-se din ea şi tăgăduindu-şi astfel substanţa proprie. Viaţa pune pe lume insul, iar insul organic distruge cât poate din substanţa vieţii. Ca să se afirme pe el? Nu, până la urmă ca să afirme *tot viaţa,* reintrând în continuitatea ei şi punând pe lume, prin procreaţie, o altă individualitate vie. Acesta e ciclul vieţii, unul care se reface statornic şi prin care insul în acelaşi timp dezminte viaţa şi îi face dreptate. Iar la fel, viaţa îl dezminte pe el şi îi face dreptate. În acest sens, nu vei mai putea spune că sânt *două* laturi distincte pe lume, seria întruchipărilor individuale de o parte, şi procesul de viaţă pur de alta. Întruchipările individuale nu apar *în* viaţă, ci sânt viaţa însăşi, viaţa solidară cu făpturile ei individuale, viaţa sub chipul genurilor mari, precum genul vegetal şi animal. Iar omul însuşi nu e, în primul său ceas, decât gen, exemplar generic.

Cât de jos îşi reîncepea cariera omul ca toţi oamenii! Se regăsea acum în umanitatea elementară şi în ceasul omului primitiv. Să fie om? să fie încă în animalitate? Simţea că reîncepe să fie om, de vreme ce se trezea o conştiinţă de sine în el. Dar, ca şi la animal, singura sa afirmare era, în acest ceas, *dorinţa,* ca mişcare intimă a celor vii, adică deopotrivă foame şi eros; năzuinţa de a-şi asimila lucrul, nimicindu-l şi consumându-l, sau cea de a te identifica lui, îmbrăţişându-l. Numai prin dorinţă – şi nu există oricând oameni doar ai dorinţei? – el se adeverea acum, desfiinţând şi însuşindu-şi în dreapta şi stânga lucrurile. Căci lucrurile îi păreau, în acel ceas, a nu avea existenţă independentă.

El însă, cel care le desfiinţa, avea? Aşa credea o clipă, şi apoi vedea că atârna şi el de ele: dorinţa i se refăcea, aşa cum se reface foamea, şi cu ea se refăceau şi lucrurile. Nesaţul dorinţei o face să fie interminabilă; sau, dacă e saţietate în împlinirea ei, nu e şi satisfacţie adevărată, împăcare. Te saturi, dar nu te linişteşti cu adevărat.

Căci eşti om, şi dacă în tine conştiinţa de sine reduce totul la dorinţă, dorinţa ta de om vrea mai mult decât lucruri sau existenţe ce se lasă negate, desfiinţate, pe care deci să le ai „la dispoziţie“ chiar când sânt fructe la care nu ajungi sau animale pe care nu le poţi vâna. Ai vrea ca dorinţa ta să poarte asupra unor existenţe *care să dorească şi ele,* să nege şi ele; ba mai mult

încă, să le obții, nu existența lor ca atare, ci dorința lor. Cu foamea, de pildă, nu dorești să fii tu însuți dorit. În schimb, cu deschiderea ta de om către alți oameni dorești să fii dorit.

Și abia acum simțea că redevine om cu adevărat. Dorea să fie dorit, adică dorința sa purta asupra altor dorințe, pe care le voia întoarse asupra-i. Dorea să fie recunoscut de seamănul său. Dorea întâlnirea cu celălalt. Dragostea? Prietenia umană ori cosmică? Poate, fără să știe, încleștarea aceasta extremă, care e dușmănia.

Așa începe biografia adevărată, cea neștiută, a omului ca toți oamenii: cu dușmănia.

Capitolul V
EU ȘI CELĂLALT. STĂPÂNUL ȘI SCLAVUL

Ce extraordinară este, în pustiul mărilor și al întinderilor mute, ivirea făpturii conștiente! Și ce însuflețită e căutarea ei după o alta. Din ceasul acesta încep *să curgă* lucrurile. Dar nu e, poate, o etapă de început a umanității, ci e un ceas pe care-l regăsește aproape fiecare tinerețe plină. Căci fiecare ins se poate trezi singur, în lumea pustie, cu o conștiință de sine atât de naivă și de originară încât să se întrebe: mai este pe lume așa ceva ca mine? El se știe bine un om între oameni și totuși își vede ceva unic, ceva față de care restul nu „este“. Sau dacă este, de ce nu îi răspunde?

Un om înfruntă alt om; o conștiință de sine caută pe o alta. Ce se petrece într-una se petrece în cealaltă, și pentru o clipă ele intră în cumpănă. Ai spune că ar putea rămâne așa, într-o recunoaștere mutuală – când echilibrul se rupe, sub presiunea *setei absolute de recunoaștere*, și cei doi intră în încleștarea cea mare a luptei, care nu se va curma decât în clipa când unul va fi cel recunoscut, altul cel care recunoaște și se supune.

În ceasul acesta exact, al primei lupte și al primei înrobiri, se naște *istoria.* Povestea unui om ca toți oamenii va deveni, de acum înainte, povestea nenumăratelor măști pe care le va lua în istorie omul, iar omul nostru ca toți oamenii începe să aibă nume. Un singur nume? buletin de identitate? Nu, dacă identitatea omului vrea să fie și fixitatea lui. Identitatea aceasta stabilă e doar o inscripție prin care ne recunoaștem unii pe alții în cimitirul vieții; de identitatea mai adâncă a curgerii e vorba. Noi n-avem un singur nume, cum scrie pe buletine, iar când sântem oameni adevărați riscăm să le avem pe toate.

Iată deci omul nostru ca toţi oamenii devenind un erou ca toţi eroii, întocmai eroilor homerici, care nu ştiu decât de ei, chiar când fac oaste şi luptă împreună. Nu era neapărat unul din eroii cei mari; mai degrabă un erou oarecare, unul ca Elpenor, care să poată deopotrivă reintra în anonimat, birui sau cădea în sclavie.

Trezit la conştiinţa puterii proprii, Elpenor înfrunta acum pe Elpenor. „Ştii cine sânt eu?“ părea fiecare să spună, sigur de sine. Căci pentru fiecare, ce este el era totul. Dar nici unul nu arătase încă *cine* este; şi dacă fiecare era sigur pe sine, siguranţa lor nu era şi adevăr, căci nu fusese pusă la încercare. Atunci, ca să-şi arate şi să arate celuilalt cine este, fiecare dovedi că nu-i pasă de nimic. În fiecare, conştiinţa de sine era atât de detaşată, el se simţea cineva atât de extraordinar, încât putea înfrunta totul. Nimic nu-l lega, nici măcar viaţa. Şi cei doi intrară atunci în lupta pe viaţă şi pe moarte, în sfânta ceartă, în sânul căreia fiecare ia asupră-şi riscul şi aruncă înaintea celuilalt primejdia.

Căzură amândoi, ca Eteocle şi Polinice? căzu mort unul? Dar cadavrele *nu se recunosc*, şi ei vroiau recunoaştere. Cel care biruia înţelese că viaţa, viaţa celuilalt chiar, îi era la fel de necesară ca propria sa conştiinţă de sine. Să-l lase deci în viaţă pe cel asupra căruia şi-a pus călcâiul. Să-l subjuge, în loc să-l nimicească. Trebuia să fie cineva care să-i strige lozincile şi să-i preia truda. Certitudinea de sine, aceeaşi în fiecare, se scinda deci: de o parte era o conştiinţă de sine pură, triumfătoare asupra celuilalt ca şi asupra spaimei de moarte, de alta era una ce doar recunoştea pe celălalt, o conştiinţă care se mulţumise cu viaţa brută. De o parte era Elpenor-stăpânul, de alta Elpenor-sclavul.

Care e chipul lăuntric al fiecăruia? Şi în care din ei omul ca toţi oamenii avea să fie trimis mai departe?

La început ai fi zis că *stăpânul* era cel care va purta mai departe omul. Căci stăpânul era acum recunoscut şi adeverit. El rămânea singur, ca om, în faţa lucrurilor, de vreme ce sclavul acesta, căruia îi păsase de viaţă, se împotmolise în lucruri şi existenţa elementară. Iar stăpânul domina acum lucrurile pe care le dorea, prin intermediul sclavului, care muncea pentru el, în timp ce pe sclav îl domina prin lucrurile deasupra cărora acesta nu ştiuse să se ridice. Şi câtă suveranitate nu avea asupra tuturor stăpânul, cât de sigur nu biruia el lucrurile, pe care sclavul singur stătea să le înfrunte în latura lor de independenţă, spre a le da apoi gata prelucrate stăpânului!

Hotărât, el și nu sclavul acesta, aflat în robia sa și a lucrurilor, era omul; și de altfel sclavul însuși era cel care o mărturisea, cu fapta și vorba sa.

Așa părea să fie, și totuși nu era așa. Căci iată, cel care recunoștea pe stăpân era cineva pe care stăpânul nu-l recunoștea. Adevărul și confirmarea stăpânului, în loc să vină de la seamănul pe care-l căutase, veneau de la robi, de la suflete moarte. Dar cât de moarte, de vreme ce ele puteau adeveri și făptui? Trebuie să fie o putere de om și în neputința sclavului, iar conștiința de sine începea să se trezească și în el.

Cum se însuflețesc cei în cugetul cărora se trezește conștiința de sine, și cum se ofilesc și sting cei pe care îi părăsește ea! Istoria toată, poate, nu este decât o lentă moarte a stăpânilor, prin pierderea conștiinței de sine. Căci ea pâlpâie tot mai slab în ei, după biruința din primul ceas. Învingătorii au nevoie de cei pe care i-au redus la simpla nevoie și *sânt* prin cei pe care au încercat să-i desființeze. Iar când în aceștia din urmă se trezește conștiința de sine, singura prin a cărei recunoaștere s-ar împăca stăpânii, ea nu-i mai recunoaște, căci este lene în ființa lor, și inerție, și tiranie. Așa se întâmplă statornic în istorie, ori de câte ori oamenii stăpânesc oamenii, și popoarele asupresc popoarele.

Atunci, dacă nu stăpânul era cel care să poarte omul mai departe, însemna că o făcea sclavul. Și într-adevăr, încet-încet, după ce în el se stinsese orice afirmare umană, el se regăsea. E drept că totul pentru el era stăpânul, dar acesta nu reprezenta totul și în sinea sa, parcă. Era întruparea *în afară* a altui stăpân, care-l înhățase mai adânc, stăpânul său cel mare, spaima de moarte. Frica și cutremurul ce le resimțise atunci îi zdruncinaseră toată ființa, smulgându-l din orice legătură a vieții și învățându-l să nu mai pună preț pe nimic altceva decât viața. Își amintea de vorba biblică: frica de Domnul face înțelepciunea, adică în cazul său, de sclav, regăsirea de sine.

Apoi venise *munca*. Prin muncă îți revii cu adevărat în fire, ieși din cutremur. E adevărat, muncești pentru dorința și desfătarea altuia, deci îți revine, ca sclav, relația secundară cu realul pe care-l prelucrezi. Lucrul ți-e independent. Dar pentru stăpân, care și-a rezervat desfătarea cu ce-i place, dispunerea și consumarea a orice, lucrul nu mai subzistă defel; e disparent, ca orice valoare de consumare, în timp ce relația ta cu lucrul e totuși una durabilă. Dorința de a folosi și a consuma lucrul sânt sugrumate în tine, dar tocmai de aceea munca ta e modelatoare. Tu negi lucrul, nu desființându-l, ci înființându-l, modelându-l; într-un fel, te pui pe tine în lucru, te definești și contempli în el.

Iar acum, când ai modelat lucrul, *te-ai educat* şi pe tine. Acum nu mai ţi-e frică de lucruri, de fierul pe care l-ai făcut sabie. În faţa lui ai tremurat şi tot pentru partea de lucru din tine, pentru carnea ta ai tremurat. Acum eşti cineva de dincolo de lucruri, o conştiinţă existând pentru sine, de vreme ce domini, lucrezi şi hotărăşti. La început „pentru el însuşi“ exista doar cel din afara ta, stăpânul. Apoi, cu frica, se trezea şi în tine un ultim resort de afirmare, unul înfiorat. Acum, cu modelarea, afirmarea ta se accentuează într-atât încât pui pecetea ta peste lume. Munca urma să-ţi fie un sens străin; iată că ţi-a devenit sens propriu şi te defineşte ca om, defineşte omul.

Aşa s-a întâmplat că Elpenor-sclavul a luat întâietate asupra lui Elpenor-stăpânul. Dar trebuia ca el să treacă prin toate încercările acestea, frica în primul rând, ca să se întâmple aşa. Fără disciplina muncii şi a supunerii, frica rămânea goală; fără modelare, ea ar fi fost mută. Dar fără frică, sensul propriu al omului ar fi însemnat simplă încăpăţânare de sine, adică o formă de libertate ce e sclavie încă. El n-ar fi devenit un adevărat om liber dacă nu se cutremura în adâncul fiinţei sale. Ar fi căpătat îndemânări şi putere asupra câte unui sector al lucrurilor, dar nu asupra *lumii* lucrurilor, din afară ca şi din el. Ar fi crezut în fier, în piatră, în animalitate, dar nu în om.

Iar sclavul reflectă o clipă la toate împrejurările care făcuseră ca omul viu să se tragă de partea sa, ca *el* şi nu celălalt să fie omul; îşi înţelese libertatea şi surâse lumii.

Capitolul VI
EU ŞI LIBERTĂŢILE MELE. STOICISM, SCEPTICISM ŞI SFÂŞIERE

Acum, că scăpase de întâlnirea aceea teribilă cu celălalt, cu seamănul său, cu sine, se simţea adâncit şi stăpân pe el, ca şi pe lucruri. Era liber, odată cu sclavii de la începutul istoriei, liber dacă nu în afară, cel puţin înăuntru; nespus mai liber şi mai viu decât stăpânul, în orice caz, care se împotmolise în triumful lui şi nu mai ştia încotro să meargă.

Nici el, sclavul redevenit om, şi acum om adevărat, nu mergea într-o direcţie anumită, dar nici nu avea nevoie să meargă. Intimitatea sa cu lucrurile îl făcuse să chibzuiască asupra lor şi a vieţii, adică deopotrivă să se ataşeze şi detaşeze de lucruri. Iar libertatea sa era de fapt libertatea de gândire, dacă vreţi înţelepciunea de *homo faber.* („Gânditorul“ lui Rodin nu e filozof, e om de faptă.) Noi, cei care povestim, ştim că libertatea aceasta,

de a ridica la gând totul și de a înnobila orice ne e dat să trăim, s-a numit în istorie stoicism și a luat forme doctrinare precise, în anumite momente.

Acum însă nu era vorba de stoicismul de școală și de nici un fel de ideologie savantă, ci de atitudinea de viață a celor pe care experiența înfrângerii și a efortului a sfârșit prin a-i ridica asupra biruitorilor. Cât de vechi trebuie să fie ei! În plină istorie, ca și în câte un ceas al vieții insului, se trezește în oameni convingerea că numai gândul dă preț lucrurilor, nu dorința zănatică, o dorință ce te rătăcește în lume. Pe tron sau în lanțuri poți fi liber, dacă te ridici până la gândire. Un Esop e liber.

Când se gândea la chipul pe care îl va fi luat după prima sa experiență, omul avea sentimentul că din Elpenor, un erou sau un sclav oarecare, devenise un Esop oarecare, nu neapărat cel înzestrat cu darul de a pune în lumină toate strâmbătățile lumii, dar având ceva din atitudinea lui de viață și din libertatea de a gândi și spune orice. Firește că oamenii din jurul său lucrau, sperau, se luptau și zideau. Totuși apele vii ale istoriei erau în el, căci el încorpora ideologia sclavilor care biruiseră. Să vedem atunci ce i se întâmpla astfel.

I se întâmpla că recădea peste vidul vieții! La prima sa experiență pe scară istorică, omul este exact în poziția omului de totdeauna care începe să se ridice la conștiință cu senzația. Ciudat, nu? Sclavul de acum însă, ca și cel din istorie, bineînțeles că n-o știa. Ce simțea el era doar vidul. Cu detașarea sa stoică de lume, el trăia o viață mai mult în gând, cu un conținut indiferent, neangajat firesc cu nimic, liber ca muncitorul acela fără cer și fără patrie. Ce e bun? ce e adevărat? ce să facă și ce să nu facă? El n-o știa bine. Stoicismul de totdeauna – cu atât mai mult acesta manifestat naiv, la început – a putut să învețe pe oameni să îndure, adică să fie liberi interior până ce se liberează în fapt; dar odată liber, problema e să făptuiești, iar omul de aci nu se gândise și *ce conținut* să dea libertății sale, cum nu se gândesc în general cei ce se zbat pentru libertatea elementară. Și așa cum era, liber și lucid, el putea spune lucruri înălțătoare despre om, putea să-și dea și să dea altora iluzia unui ideal, dar simțea că, în fond, aduce cu el plictisul. Se plictisea, cu gândul său gol și virtutea sa goală. Iar o societate făcută după chipul lăuntric al sclavilor acestora muncitori și liberați ar fi probabil plictisul însuși. Esop e plicticos, în fond. Trăncănește.

Și atunci, așa cum, întâlnind vidul vieții cu senzația, omul ieșea în larg spre percepție, cel de aci cu vidul său porni și el în larg, spre a-și exercita efectiv libertatea. Resimțea o bucurie aproape copilărească de a lua în

cercetare orice, de a pune în discuţie orice şi de a se îndoi de toate. Căci în ceasul dintâi, când ele nu s-au maturizat, libertatea şi gândirea sânt încă un fel de joc pentru om. Există un scepticism târziu, pe bază de oboseală, dar trebuie să fie şi unul pe bază de exuberantă şi tinereţe. Şi într-adevăr, aşa era bucuria sofiştilor timpurii, în mijlocul cărora se regăsea, ca un Eutydem oarecare, omul nostru ca toţi oamenii. El, fostul sclav, privea acum ca sofist pe sclav în poziţia stăpânului (stăpân pe propria viaţă lăuntrică), întorcea pe dos toate lucrurile – aşa cum percepţia întorcea realul pe toate feţele – şi sfârşea prin a arăta că toate nu sânt decât o iluzie a gândului, că fiecare lucru e şi contrariul lui şi că până şi propriul său gând, care vrea să pună ordine în lucruri, poate fi privit ca un principiu de dezordine. Contrazicea şi se contrazicea, pentru plăcerea de a-şi vădi libertatea şi tăria de gândire. Ce bucurie să ştii că ai în gândire un principiu de disoluţie a tuturor lucrurilor!

Din beţia aceasta se trezi sfâşiat lăuntric. Simţea în el şi suveranitate, şi sclavie, găsea şi ceva esenţial în conştiinţa sa, căci era în stare să domine toate, şi ceva inesenţial, căci rătăcea, cu gândul, printre lucruri ce în fond n-aveau realitate pentru el. Dar ce avea realitate şi stabilitate? După cum în haosul adus de senzaţie şi percepţie intelectul nostru venea, până la urmă, să pună ordine, cu riscul de a trebui să conceapă un substrat intim lucrurilor, uneori chiar un suprasensibil, aşa sofistul acesta, trezit la conştiinţa sfâşierii sale, începea să aibă zvonul unei rânduieli nepieritoare – poate zeii, poate destinul acela de care afla ori de câte ori asista la o tragedie. Căci dacă el fusese un erou homeric oarecare, apoi un sclav oarecare, apoi un sofist oarecare, acum se simţea un simplu spectator de tragedie. Sau altfel spus, pentru etapele de viaţă ale omului istoric: după întâia experienţă de viaţă, a întâlnirii cu celălalt, omul făcea ca sclav experienţa morală a stoicismului, trecea ca sofist prin experienţa de cunoaştere a scepticismului şi ajungea, ca om din veacul tragediei, la experienţa religioasă. Omul istoric curgea.

Noi, cei care povestim, ştim că experienţele acestea dintâi nu-l duceau la religia adevărată, care e a comunităţilor, ci doar la religiozitate ca atitudine a insului. Şi mai ştim că o asemenea religiozitate, în care legătura dintre stăpân şi sclav va supravieţui, putea fi deopotrivă cea iudaică, după cum putea avea trăsături din cea creştină de mai târziu. Dar omul ca toţi oamenii, devenit spectator ca toţi spectatorii, îşi trăia experienţa fără explicaţii.

În inima sa era sfâşierea dintre uman şi divin, sau mai bine, dintre sclavia umană şi suveranitatea destinului. Cele două planuri se întrepătrundeau în el, dar neschimbătorul lua câte o întrupare, ca în zei şi în

decretele destinului. Iar tocmai în întruparea lor, asemenea omului, el simțea mai din plin depărtarea de ei. În ce fel să se apropie de divin?

Întâi divinul îi apărea drept Celălalt. Străin de sine, omul nu se simțea însă străin de divin și-i căuta cu evlavie prezența, îl presimțea și simțea, de parcă ar fi vrut să-l cuprindă nu numai cu inima, ci și cu simțurile sale. Dar ce putea găsi în lume decât urmele divinului sau mormântul? Dionysos sau zeul Pan, mitul lui Adonis sau orfismul, atâtea legende veneau să vorbească omului din veacul tragediei despre moartea divinului. Nu putea găsi în afară decât întreaga lume ca mormânt al divinului, sau – întocmai cruciaților de mai târziu – piatra de mormânt undeva pe lume. Trebuia deci să renunțe la chipul de realitate al divinului, dacă vroia să-l găsească cu adevărat.

Se întorcea atunci, într-o a doua pornire spre divin, către sine, și se găsea nefericit și părăsit, în mijlocul lucrurilor. Acum însă ele încetau să-i pară fără consistență și bune doar de consumat și prelucrat. Le privea cu un plus de pietate, căci era o parte de sfințenie și în ele. Pâinea e Ceres, și vinul e Bacchus, așa cum lumea în care se întrupa divinul era transfigurată. Dacă tu, om, continui să consumi ori transformi lucrurile e pentru că divinul îți cedează ceva din real; și tot divinul ți-a dat și facultatea de a folosi realul. Ca și realul, sânteți resorbiți în Altceva, și de aceea omul poate găsi în sânul realului o cale de unificare cu lumea. Este *cultul*, în care anticul credea atât de mult și prin care renunța la o parte din satisfacția sa, spre a aduce jertfă puterii divine și a da celui ce i-a dat. Omul ca toți oamenii începea să aducă jertfe.

Cine dă mai mult în cult: omul, ori zeul? Omul se păstrează totuși, chiar dacă renunță la o satisfacție ori dacă își supune voința. Atunci, într-o a treia pornire către divin, anticul – spectatorul acesta de rând, ajuns acum în templu – simțea că trebuie să-i jertfească ceva mai adânc, ființa proprie, cum simte orice om religios; căci ea, cu puținătatea și impuritatea ei veșnic refăcută, era cea care îi stătea în cale. Dacă asceză cu adevărat n-avea să apară decât în creștinism, anticul încerca și el uneori mizeria umană („Mai bine pentru om să nu se fi născut“, își amintea că auzise într-o tragedie de Sofocle) și el înțelegea să se supună unei inițieri purificatoare. Acum legătura sa cu divinul era mijlocită de slujitorul altarului, de preotul care, întocmai unei rațiuni mai adânci, îi lua asupră-și răspunderea, îl învăța ce e drept și ce nu, ce formule sacramentale chiar neînțelese să rostească, ce ritual să practice și ce mortificări să facă.

Dar așa, înstrăinat prin inițiere și ritual, mai era el însuși? se întrebă omul. Da, într-un sens, căci supunerea sa nu era sclavie adevărată; se supunea în fața Domnului, nu în fața omului. Dar pe de altă parte Domnul era totuși *dincolo*, ca o esență universală, la care el, om, n-avea acces. Experiența religioasă îi dădea gustul universalului, dar îl lăsa în nefericirea de-a fi străin de acesta. Iar pe când ieșea din templu, omul de rând al cetății auzi pe un Protagoras sau pe un Socrate vorbind despre o *universalitate ce nu ne e străină, ci care e în noi.* Atunci de ce să se cufunde în tainele religiei, când avea, pentru intrarea sa în ordine, un nume și o chemare mai potrivite: *rațiunea* ?

Dintr-o răsuflare, parcă, făcuse toate experiențele acelea de viață: experiența de dușmănie, cea existențială cu lupta, cea morală cu stoicismul, experiența de cunoaștere și experiența religioasă. Acum era buimăcit. Simțea că trebuie să ia totul de la început. Era ca un copil, când vitreg, când răsfățat, al lumii, pe care senzația și bunul-simț, intelectul și știința, viața și dușmănia, supunerea și libertatea, stăpânul și zeii, totul venise să-l educe. Și el nu știa nimic. Nu știa decât că totul e de luat de la început.

PARTEA A TREIA: Raţiune

Introducere la raţiune

Când nu mai ştii nimic, te adresezi filozofiei. Nici ea nu ştie mare lucru, dar este măcar un fel de a lua lucrurile de la început. Omul ca toţi oamenii, succesiv erou, sclav, om liber şi chibzuit, om liber şi nechibzuit, biet om nefericit, biet spectator, biet credincios, înţelegea că trebuie să ia lucrurile de la început. În preajma sa deschiseseră şcoli sau vorbeau în piaţă filozofii, iar spusele lor îi treziseră oarecare iluzii.

Ce păreau să-i aducă filozofii era o împăcare între om şi fiinţa mai adâncă a lumii, o armonie pentru el, atât de bine-venită, după sfâşierea în care fusese. Un fel de ordine superioară presimţise şi omul de rând, dar filozofii aduceau raţiunea din cer pe pământ şi o puneau la îndemâna sa. Ce liniştitoare învăţătură îi propunea un Protagoras: „Omul este măsura tuturor lucrurilor.“ Sau cât de senină era căutarea lui Socrate a înţelesului noţiunii de care ţine fiecare lucru, o noţiune pe care mintea omului o poate cuprinde şi prin care se înfrăţeşte cu lucrurile. Până acum omul se luptase doar pentru independenţa şi afirmarea sa personală, în dauna lumii, pe care o nimicea ca s-o consume sau prelucreze. Acum simţea destinderea: lumea e bună şi străvezie; lumea e a sa; lumea îl adevereşte, şi el adevereşte lumea.

Intimitatea aceasta dintre cugetul omului şi lume s-a numit idealism. Noi ştim că mai târziu putea să i se spună şi realism, tot intimitate era. Şi ne-am putea duce cu gândul la cine ştie ce idealism modern, dar omul antic despre care vorbim avea la îndemână unul mai seducător decât toate: cel pe care îl profesa Platon la Academia sa. Acolo pătrunde el, ca să se îmbibe de gândul că lumea e una cu cugetul nostru în Idee.

În Idee, repetă omul, şi o clipă i se păru că are ceva *plin* înainte. Dar ce sânt Ideile? Sânt speciile, sau genurile, sau clasele mari de realitate (un fel de categorii, cum avea să li se spună mai târziu), un fel de cadre sau tipare pentru lucruri, aşa i se părură lui. Se gândi că realitatea iese cam sărăcită din întâlnirea aceasta cu filozofia. Dar să admită că se poate reduce aşa lumea, la unităţi. La câte? Şi sânt printre ele unele fundamentale? într-un dialog, „Sofistul“, Platon spune că sânt cinci. Noi ştim că mai târziu un Kant va găsi douăsprezece. Pe de altă parte, unităţile acestea *sau* sânt toată diversitatea lumii, şi atunci nu sânt atât unităţi, cât unicităţi, forme specifice, în mijlocul cărora te simţi la fel de dezorientat ca în diversitatea

lumii reale; *sau* sânt forme goale, şi atunci vine să le umple altceva, ele se ciocnesc de altceva, îşi caută o materie şi readuc pe om la tot haosul lumii. Filozofia e curioasă: te face să speri şi pe urmă te lasă să dezesperi.

Pentru o minte de om obişnuit, cum era anticul acesta, nici muzeul Ideilor platonice, nici haosul lumii sensibile, la care îl readucea învăţătura lui Protagoras, nu erau o soluţie. Între timp, el află că Aristotel, fost elev al lui Platon, deschisese o şcoală în care nu atât filozofia stătea pe primul plan, cât observarea sistematică a naturii şi cunoaşterea lumii reale, aşa cum este ea. Într-acolo se duse, hotărât să nu întârzie în ceaţa filozofiei.

A. Cunoaştere

Capitolul VII
OBSERVAREA NATURII

Aci, la Liceul lui Aristotel, se afla pe pământ sigur. Aci nimeni nu era în nori, cum râdea Aristofan de Socrate. Se adunau fapte şi date în sânul naturii, se clasau, se discutau, iar Aristotel cu discipolii săi se străduiau să capete astfel o ştiinţă a lumii reale. Cu toţii presimţeau că există ordine în natură – cum presupune orice pornire ştiinţifică în fond – şi că ea poate fi redată. Omul căruia experienţa religioasă îi dăduse nevoia de a intra în ordine şi căruia filozofia nu i-o satisfăcuse avea în sfârşit teren pentru instinctul său de raţiune. În fond putea obţine ce-i făgăduiseră zadarnic filozofii: o cunoaştere a lucrurilor în aşa fel încât ele să nu mai fie străine de noi. Dar la naiba cu noi! îşi spuse acum el, împreună cu omul de ştiinţă de totdeauna. Lumea importă. În larg, în larg! (Noi, care povestim, ştim că omul mai fusese în larg, o dată sau de două ori, şi nu venise tocmai cu mâinile pline. Dar chiar dacă şi-ar fi amintit-o şi el, omul ar fi stăruit să-şi încerce din nou norocul, căci acum pornea călăuzit de Aristotel.)

El se deschidea aşadar către lume, însufleţit acum de ideea că *experienţa* e izvorul adevărului. Trăia parcă pentru prima dată bucuria de-a fi obiectiv. Înregistra cu simţurile lumea şi reţinea ce a observat prin memorie. Firește că în memorie lucrul e desprins de concretul lui; e de la început trimis spre abstract şi general. Dar asta şi spunea Aristotel, că orice cunoaştere e a generalului. Reţinea deci lucrurile, cu trăsăturile lor, le descria şi pe urmă le diferenţia, asemăna şi clasa. Memoria, descrierea, clasificarea îi erau trepte către cunoaştere.

Totul părea să meargă bine. Dar când te apuci să descrii aşa, naturalist, lucrurile cazi peste o mulţime de trăsături. Le descrii pe toate? Problema e: care sânt esenţiale şi care nu? Şi interesant e să găseşti acele caractere esenţiale prin care lucrul singur se deosebeşte şi se apără de amestecul cu celelalte, cum se apără animalul cu coarnele, cu copitele sau cu dinţii, menţinându-se faţă de restul lumii. Dar la plante e greu să găseşti aşa ceva; la lucruri moarte nici vorbă. Ce caractere esenţiale poţi găsi la ele?

Despre lucrurile moarte, Aristotel nu-l mai făcea să înţeleagă prea multe. Noi ştim că, târziu după Aristotel, mintea omului n-avea să mai caute caractere esenţiale fixe în lucruri, ci unele mişcătoare, ţinând de legi; că

legea o va căuta prin experienţe organizate, prin experimente – nu prin simplă descriere şi clasificare – pornind de la ideea că observaţia făcută în chip pur asupra câtorva cazuri e valabilă asupra tuturor, prin inducţiune; şi mai ştim că prin astfel de experimente, ce par a te cufunda în sensibil, tocmai că desprinzi de sensibil caracterele lucrurilor, aşa cum de pildă electricitatea negativă, care pe vremea lui Aristotel era doar a chihlimbarului, devine ceva general ca şi cea pozitivă, un fel de materii sau energii amândouă, liberate de substanţele lor şi ţinând doar în câte o lege mai abstractă. – Dar cu vietăţile lumii ce facem, astfel? Poate că nu sântem, aci, atât de departe de Aristotel. Iar asupra celor vii, Aristotel şi şcoala sa făceau pe omul ca toţi oamenii să vadă mai multe, şi în primul rând că orice făptură organică e un concept încorporat, o idee vie. Cine vrea să cunoască lumea cu adevărat, aci are ceva de cunoscut.

Ce câmp nou şi interesant se deschidea observaţiei sale, cu organicul! Fiecare făptură vie e o idee în act, o unitate care se menţine chiar când i se schimbă unele sau altele dintre caractere. Dacă e adevărat că orice cunoaştere e a generalului, iată aci tot atâtea generaluri încorporate, tot atâtea idei ce se mişcă printre noi şi pot fi cunoscute. Lumea organică e parcă făcută să citeşti în ea care-i sânt legile. Iar omul ajuns la şcoala peripatetică începu să le buchisească.

La prima vedere fu ispitit, ca noi toţi, să găsească legi, pentru făpturile vii, din legăturile lor cu lumea anorganică şi „elementele“ ei: apa, aerul, pământul sau precum clima şi zonele în care trăiau. De pildă îi veni în minte să spună că păsările trebuie să fie aşa, peştii aşa, vieţuitoarele din părţile reci aşa, potrivit cu mediul în care trăiau. Dar legile ce se capătă astfel sânt sărace şi exterioare. Ele pot arăta doar înrâurirea, nu şi legitatea adâncă şi variată a vieţuitoarelor. Raţiunea acestora de a fi nu este în afară.

Aristotel îl învăţa *altfel*: că raţiunea celor vii e înăuntrul lor. O vietate se mişcă după legea ei lăuntrică şi are un *scop,* adică trăieşte întoarsă asupră-şi şi acţionând după cauza finală, în care începutul e şi sfârşitul. Vieţuitorul pleacă de la foamea sa, caută rodul, îl consumă şi se întoarce la satisfacţia sa. Pleacă şi se întoarce la el cum face în om conştiinţa de sine. Scopul său lăuntric îl trimite în afară şi-l readuce înăuntru, iar vieţuitorul are ca şi un înăuntru, şi un afară: un sâmbure intim şi un trup ce-l pune în legătură cu restul lumii. Dacă sânt undeva legi, aci, în acest interior sau în acest exterior, trebuie să fie.

Şi totuşi, ajuns aci, omul avea să afle că nici înăuntru, nici în afară nu găsea legi.

Într-adevăr, iată cum arătau lucrurile din perspectiva interiorului, adică din perspectiva „sufletului“ aceluia, vegetativ şi animal, de care afirma Aristotel că ar fi şi în om. Interiorul vieţuitorului are şi el o faţă exterioară, deosebită în sânul trupului; de vreme ce interiorul are ca funcţiuni sensibilitatea, iritabilitatea şi reproducţia, faţa lor exterioară o vor da: sistemul nervos, cel muscular şi organele de reproducere. Dacă vrei legile interiorului, trebuie să încerci a le găsi aci. Dar să cauţi legi în legătura dintre funcţiuni, de pildă dintre sensibilitate şi iritabilitate, adică să spui că la atâta senzaţie primită din afară corespunde atâta reacţie a organismului e ceva fără rost. (Noi ştim că aceasta n-a împiedicat mai târziu psihologia experimentală să încerce aşa ceva.) Ele sânt proprietăţi solidare şi e întotdeauna tot atâta iritabilitate câtă sensibilitate este. Altfel, organismul n-ar fi viu. Să cauţi pe de altă parte legile vieţuitorului în caracteristicile sistemului nervos sau ale celorlalte este să priveşti vieţuitorul drept ceva mort. Trebuie să prinzi viaţa mai adâncă; dar dacă din perspectiva interiorului înţelegi că e în joc viaţa, nu-i vezi şi legile. Nu ştii ce vrea organicul, ce scop adânc are, ce generalitate e în el.

Rămâne deci exteriorul organicului. Te-ai putea gândi aşa: după cum interiorul are organe exterioare precise în sânul trupului, exteriorul are faţa lui de interioritate, în afară de suflet sau în sânul lui. De pildă pitagoreicii susţineau că faţa de interioritate a oricărui lucru şi fiinţe o dau numărul lor constitutiv sau anumite raporturi numerice stabile. – Dar măsura cantitativă e inaptă pentru a da socoteală de viaţa organicului. Noi ştim că pentru anorganic, în schimb, măsura cantitativă ca expresie a „interiorului“ a putut duce ştiinţa mai departe, mai ales cu tema greutăţii specifice a corpurilor elementare, şi că făgăduiala de a da un sistem al corpurilor simple era mare: aci însă, la organic, e o întrebare dacă înşiruirea corpurilor după greutatea lor specifică ar da totodată şi celelalte proprietăţi ale lor.

De altfel nu pe calea asta îl lăsa Aristotel să rătăcească: intimitatea unei făpturi organice, îi spunea el, e genul de care ţine ea; intimitatea calului de pildă e animalitatea – şi cu aceasta regăsim organicul propriu-zis.

Genul aşadar, pe acesta trebuia să-l privească. Genul şi speciile lui – mai târziu clase, ordine, familii, odată cu genuri şi specii – ce curioasă formă de existenţă a ideii ca real, sau a realului ca idee. Ai genul de o parte, animalitatea, şi vieţuitorul de alta, calul acesta individual. Genul coboară

puţin înspre individual, specificându-se, dând specii, specia de cal de pildă. Dar exemplarul individual, urcă oare el spre gen, se desfăşoară el către generalitatea sa? Animalul nu, căci el apare doar ca un caz particular al generalului, ceva care se repetă la nesfârşit în sânul unei specii. Poate doar cu omul să fie altfel, în timp ce restul realităţii rămâne într-o oarbă individualizare, una care, dusă la proporţii materiale ultime, ia chipul Pământului, ca un ansamblu, individuat în cosmos, al organicului cu anorganicul.

Şi atunci tânărului care se instruise îi veni în minte un gând neaşteptat. Poate că genurile şi-ar avea cu adevărat rânduiala *lor* – nu una prestabilită, dar una vie – şi ar putea fi de înţeles şi sistematic, cu gândul, numai că ele au fost stânjenite în apariţia lor de individualitatea Pământului. Nu s-au născut şi n-au supravieţuit decât speciile pe care le-au îngăduit Pământul, mediul, ansamblul de condiţii. Rânduiala vieţii organice e tulburată, iar observaţia noastră are înaintea ei un organic care doar face aluzie la idee şi nu e de înţeles decât descriptiv. Fiinţele vii sânt un fel de omagiu adus conceptului, pe care însă nu-l obţin. În definitiv, cu ele ai doar Viaţa înainte, viaţa cu formele ei variate. Ca să poţi face ştiinţă însă, ar trebui să ai în faţă o desfăşurare sigură de ea – adică să desfăşori o istorie. Natura n-are istorie. Doar omul o are.

Ajungea chiar până la gândul acesta din urmă omul pe care peripeţiile vieţii îl aduseseră la şcoala lui Aristotel?

Poate că nu; dar el vedea că Aristotel însuşi trecea de la observarea naturii la observarea de sine a omului. Cine ştie? Poate că prin om ai sorţi să înţelegi mai bine firea; poate că – aşa cum organicul părea să te facă să înţelegi mai bine anorganicul – omul, cu gândul lui şi cu făptura lui întreagă, e o cheie pentru rest. Şi ce lucruri noi ştia Aristotel să spună despre om: iată logica aceasta din *Organon,* la care nimeni nu se gândise până la el; iată ştiinţa sufletului, cu *De anima* şi *Eticele.* Cine a pornit în larg nu se opreşte. Nu e decât un pas de la natură la natura umană. Omul cel tânăr îl făcu.

Capitolul VIII
OBSERVAREA DE SINE A OMULUI

Nu trebuie să vă mire faptul că omul trecea atât de repede peste filozofie ori ştiinţă. Ştiţi doar că era un om ca toţi oamenii. În filozofie şi ştiinţă

întârzie până la capăt numai cei care cred că au ceva de spus şi făcut; pe când un om ca toţi oamenii vrea să se lămurească, şi atâta tot.

Câteodată nu mai ştia nici el bine ce vrea să ştie: era ca un naturalist care n-ar şti la ce natură să se oprească: la cea anorganică, organică, umană? La toate acestea desigur, dacă putea cunoaşte ce e de cunoscut în ele. Dar lucrurile obişnuite nu au o unitate stabilă, ci sânt simple pachete de materii (piatra nu e piatră decât pentru mine); lumea organică aduce, e drept, nişte unităţi în act, dar nu ştii la ce să te opreşti, la unitatea exemplarului ori la unitatea genului. Dacă e însă vorba să gândeşti cum este lumea, poate că mai înţelept e să gândeşti întâi cum e gândul; să observi pe om ca fiinţă gânditoare, căci, spre deosebire de alte făpturi individuale, la om unitatea exemplarului se ridică la unitatea genului: omul e un om între oameni, dar şi o desfăşurare conştientă a umanului în el. Aşa cum şi trăieşte pentru alţii, el gândeşte gândul altora şi în fapt gândeşte gândul însuşi.

De aceea, tot ca un naturalist, dar acum în faţa unei naturi sigure de ea, poţi observa şi descrie gândul omului. Aşa făcea Aristotel, şi aşa se trezi omul acum în faţa aparatului acestuia care e mecanismul logic. I se păru că logica îi va arăta care e viaţa conceptului, la care lucrurile făceau tot timpul aluzie şi pe care acum abia putea să-l vadă liber.

E încântător să vezi un lucru în puritatea lui, în adevărul lui neîntinat. Asta şi vrea logica, să dea legi formale, legi ale gândirii de peste tot şi de totdeauna. Iată legile acestea ce se desprind din învăţământul lui Aristotel, legea identităţii, ori a contradicţiei, ori a terţului exclus, la care va veni să adauge şi legea raţiunii suficiente. Pe ele se întemeiază tot restul şi în primul rând silogismul acesta miraculos. Oricine trebuie să se oprească o clipă în loc şi să admire atât mecanismul acesta, cât şi pe cel care l-a pus întâi, şi parcă pentru totdeauna, în lumină.

După ce admiră câtva timp mecanismul logic, omul – necreator cum era, adică incapabil să devină el însuşi logician – avu curiozitatea să se întrebe: la ce servea tot acest mecanism? La cunoaştere desigur, la cunoaşterea lumii reale, de care logica pură s-a desprins o clipă. Dar atunci, pentru ca într-adevăr cunoaştere să fie, înseamnă că legile acestea ale gândirii sânt şi legi ale lucrurilor. Lucrul însuşi (chiar dacă nu neapărat sensibil) trebuie să fie identic cu sine, opuşii înşişi din realitate sânt opuşi şi exclud terţul, iar lucrurile singure trebuie să se desfăşoare după o raţiune suficientă, astfel încât deducerea lor unele din altele ar putea fi ca şi un vast silogism ori polisilogism, activ în lume. Altminteri n-am cunoaşte nimic prin exerciţiul

legilor de mai sus. Lumea însă n-ar fi lume dacă n-ar avea acest schelet, dacă n-ar avea şi partea aceasta de fixitate.

Legile formale sânt atunci legile materiale; iată concluzia. Le observi în lume, le găseşti date, şi ca atare ele nu mai sânt atât legi de cunoaştere cât *obiect* de cunoaştere. Logica ar deveni astfel mai mult scheletul lumii decât al gândirii.

Dar ce rămâne din cunoaştere, din gândire, din viaţa şi legile ei? se întreabă şcolarul lui Aristotel, văzându-se reîntors la lucrurile în care se încurcase ceva mai înainte. Rămâne un singur lucru: *realitatea gândirii*, care e viaţa sufletească unde gândirea apare şi unde ea nu e decât expresia superioară. Un nou câmp de observare i se deschidea înainte, viaţa sufletească. Gândirea e gândire într-o conştiinţă gânditoare, deci legile gândirii trebuie să ţină de legile mai cuprinzătoare ale vieţii sufleteşti. Cu atât e mai interesant de observat *viaţa sufletească*, cu cât ea ar putea să arate cum apare gândirea din procesele vieţii reale şi cum devine astfel capabilă să reflecte realitatea.

Suflet, viaţă sufletească, natură umană intimă – oricine ştie câte ceva despre asta, dar nimeni nu pare a şti destul. Observaţia de sine a omului – căci şi observaţia altora e tot de sine, aci – vine să arate care sânt înclinările, resorturile, dispoziţiile şi facultăţile oricui. Toate acestea încap ca într-un sac în natura umană. Dar unitatea ei? Nu poţi zice că e omul în general; trebuie, tocmai pentru că în cazul omului fiecare ins e în stare să se ridice la universalitate, să te gândeşti la individualitatea reală. În fiecare om e deci o latură de generalitate umană, pe care se altoieşte individualitatea lui. Totuşi a descrie caracterele individuale ale unuia şi altuia e lipsit de interes; e mai interesant să faci colecţii de ciudăţenii din natură decât de oameni. Aceasta ar trebui să dea de gândit asupra omului: înseamnă că a-l privi în singularitatea şi eventual ciudăţenia lui e ceva contradictoriu, de vreme ce natura lui conştientă e generalitatea spiritului. Dar aşa fiind, nu e mai puţin adevărat că legea omului e tocmai împletirea dintre individual şi general, iar pe aceasta ar urma să ne-o dea ştiinţa sufletului.

Şi nu ne-o dă. Aci era răscrucea la care ajungea cel care vroise să cunoască lumea. Căci într-adevăr vroise să cunoască lumea, nu pe sine; dar dacă lumea îl adusese la om, nici nu se mai putea ignora pe sine. Ajunsă la om, observaţia mai poate da cunoaştere, adică generalitate, dar poate deopotrivă da intuirea unicităţii; nu ciudăţenia umană, dar unicitatea umană. Într-adevăr, psihologia ar avea de căutat nu numai natura generală a omului

abstract, ci şi pe cea a omului concret, cu înrâurirea împrejurărilor şi obiceiurilor asupră-i. *Această* îndoită generalitate găseşte omul în el. Însă ce anume influenţă exercită latura de generalitate, nu depinde oare tocmai de individualitatea cuiva? Omul a ales, a respins, a acceptat, ca să fie ce este, şi observi în el tocmai expresia individualităţii lui chiar atunci când el consimte naturii generale a omului. Există o unitate indisolubilă între ce mi-e dat şi ce s-a făcut în mine, prin mine. Legea omului nu e atunci numai rânduiala generală a naturii umane, este şi necesitatea lui mai adâncă, într-un sens, destinul lui. Poate că destinul omului e solidar cu restul lumii pe care năzuia s-o cunoască omul ca toţi oamenii.

Ce e lumea? a devenit: ce *sânt eu pe lume*? Dacă lumea e o carte deschisă şi tu eşti o filă din această carte, atunci poţi citi în Cartea vieţii şi îţi poţi face horoscopul. Cine ştie? îşi spune omul; poate că lumea toată nu e decât un zodiac pentru horoscopul meu.

Capitolul IX
OMUL ŞI TRUPUL SĂU

Unii dintre cititori vor spune că ar trebui să compătimim pe omul nostru pentru decăderea în care a ajuns. Căci acum, după experienţele atât de nobile de mai sus, îl vor preocupa, închipuiţi-vă, astrologia şi toate practicile acelea degradate ale semnelor şi corespondenţelor ascunse (până la Apocalipsă), ce vor fi avut circulaţie în perioada elenistică şi a Imperiului Roman, unde îl regăsim. Dar ce putea el să facă, dacă nu căpătase lămurire de la filozofie şi vasta ştiinţă aristotelică? în singurătatea în care eşti într-un imperiu, în ceasul în care nu mai crezi în zei, în filozofie, în cunoaştere, când miturile, credinţele, superstiţiile şi practicile mişună în jurul tău, persoana ta şi destinul ei sânt singurele lucruri care mai au greutate; restul e pustiul împărăţiei. – Şi pe urmă, să fim sinceri: nici noi, ceilalţi oameni de rând, nu sântem chiar atât de străini de asemenea curiozităţi ştiinţifice. Este în ele o obsesie de totdeauna a omului, iar omul acesta, care ne reface parcă viaţa şi experienţa tuturor, trebuia să treacă şi printr-un asemenea ceas. Oricine a crezut o dată în viaţă, dacă nu chiar că se poate citi în stele, măcar că i se poate citi în palmă sau că se poate face caracterologie, grafologie, fiziognomică sau frenologie. Iar dacă e vorba de rasism, puţin rasism nemărturisit e parcă în fiecare.

Fapt e că omul de aci, mânat tot de spiritul său de observaţie în fond, se întorcea către insul real şi destinul lui. În chiar trupul omului îi apăreau cele două laturi pe care nu le putea împăca psihologia: latura de generalitate şi cea de individualitate. Trupul este deopotrivă dat de lumea largă cât şi expresie a ce face omul din el însuşi. Atunci înseamnă că trupul, bine descifrat, ar putea da taina omului.

Iată de pildă organele exterioare, gura sau mâna. Nu ne exprimă ele intimitatea, care e nevoia de acţiune? întru totul, ai putea spune într-un sens. Dar e drept că în alt sens poţi să şi ascunzi, cu gestul tău, ce ai pe inimă, şi de altfel organele acestea exteriorizează într-o faptă sau vorbă intimitatea ta, iar fapta şi vorba se desprind de noi. Nu atât gura, organul care exteriorizează prea mult, cât ceva rămas legat de fiinţa ta ar putea fi revelator, începând cu data naşterii tale, a ivirii tale pe lume. Astrologia leagă apariţia ta cu poziţia astrelor şi-ţi dă astfel o grandioasă semnificaţie în cosmos.

Dar ce face ea? Leagă un semn exterior, data naşterii, de semne exterioare; e prea vast ce încearcă ea şi, oricum, nu e vorba numai de tine acolo. Ceva mai personal, de pildă semnele mâinii – mâna, acest meşteşugar al soartei tale – cum vrea chiromanţia, te-ar dezvălui mai bine. Numai că tot semne sânt. De ce nu vocea sau orice altă expresie a fiinţei tale?

Noi, cei care povestim, ştim că una din cele mai revelatoare expresii a părut, la un moment dat, expresia feţei. Fiziognomul pretinde că ştie din chipul omului care e adevărul lui. Insul poate oricât să susţină că se exprimă cu adevărat prin voinţă şi faptă, fiziognomul vine să-i spună că, orice ar făptui, el îi surprinde intenţia şi înclinarea secretă. Unui asemenea fiziognom, care e în stare să-ţi spună că, după faptă, e drept, pari un om cumsecade, dar în fond el ştie că eşti un ticălos, îi vrei replica, spune Hegel, dacă eşti om întreg, trăgându-i două palme; şi replica nimereşte bine, căci e tocmai pe obraz. Numai că nici tu nu ştii mai multe despre tine decât el. Dacă el emite simple opinii, care până la urmă au aceeaşi seriozitate ca părerea ori constatarea că „plouă ori de câte ori e bâlci“, tu la rândul tău te reduci la a crede că fapta reală şi mai ales cea posibilă îţi dau măsura şi că nici nu ştiu ceilalţi cine eşti şi ce ai fi în stare să faci dacă ai avea prilejul. Astfel că, în fond, şi tu te judeci după intenţii ascunse, ca şi fiziognomul.

Dincolo de asemenea sărmane subtilităţi, observaţiei îi rămâne încă un aspect al trupescului care să fie revelator pentru interior: nu mobilitatea

expresiei, ci o configuraţie stabilă, craniul. Acesta e când rotund, când lunguieţ, când turtit, are anumite protuberanţe şi adâncituri, şi e locaşul creierului, care în fond e interiorul nostru însuşi. Cum să nu cazi (vai!) peste ideea „rasistă“ ? În Roma imperială trebuie să fi fost mulţi rasişti neştiuţi, care vedeau bine că un Cimbru arată altfel decât ei, sau că ei şi Cimbru arată altfel decât sclavul numidian. Nu vor fi avut ei ştiinţa frenologiei sau a rasismului de mai târziu, dar anumite legături, care să intereseze pe omul ca toţi oamenii, tot puteau şi ei închipui între creier şi craniu, ca exprimând influenţa unuia asupra altuia sau măcar potrivirea dintre ele. La o anumită trăsătură a omului ar corespunde un aspect al craniului.

Dar câte trăsături sânt în om şi ce rigiditate în craniu! Eventual e mai potrivit să spui că exista o relaţie *posibilă* între o formaţiune osoasă şi o însuşire, care poate ori nu găsi teren favorabil. Şi iată-te, cu predispoziţia, întors la intenţia goală sau la înclinarea ascunsă, de care vorbea fiziognomul. Rasistul riscă să păţească la fel ca acesta, cu reacţia ta indignată. Cuiva care-ţi spune că adevărul fiinţei umane e în ţeastă, replica potrivită ar fi, dacă te aşezi la nivelul lui, să-i spargi ţeasta, spune Hegel, ca să-i arăţi pe cazul lui că adevărul fiinţei umane stă altundeva.

Când un om ca toţi oamenii realizează unde a ajuns – să se contemple pe sine într-o ţeastă, să spună că el e un os, un lucru inert – nu mai e nevoie să-l compătimim noi; se revoltă singur de încheierea la care l-au dus spiritul de observaţie şi instinctul de raţiune. Cel de aci se simţea părăsit, de parcă ar fi înţeles că regăsea, după atâta drum, vidul vieţii de la care plecase; sau decăzut, precum neamurile acelea pe care le vedea purtându-şi mizeria prin Roma. Dar – ca acelea – nu era el, tocmai în decăderea sa, mai aproape de porţile mântuirii?

Revăzu atunci tot ce i se întâmplase, ca om care *observă* lumea, de la lumea moartă la cea vie, apoi la om şi la destinul omului, până la ţeastă. Două învăţături trăgea de aci. Întâi, că trebuia să meargă mai departe, dincolo de cunoaştere. Poate că încercarea sa de a vedea pe om ca o realitate – şi o realitate ce cuprinde în ea lumea – are rost. Dar omul poartă cu el o lume care trebuie *instituită,* desfăşurată prin faptă, nu *contemplată* prin cunoaştere. În larg deci, încă o dată! Nu spre cunoaştere pură şi simplă, ci spre faptă, şi poate apoi, prin faptă, spre adevărata cunoaştere.

A doua lecţie era: ce se întâmplă cu spiritul de observaţie, dacă nu e luminat de concept. I se întâmplă să facă din om un subiect rigid, din chipul lui un atribut rigid şi să se ruşineze singur spunând că omul nu e decât asta.

Dar iarăşi judecata ar putea fi bună, dacă ai lua-o în infinitatea ei, căci omul e şi asta, şi asta, după cum nu e nici asta numai, nici asta. Şi e ceva adânc în căutarea unei întrupări pentru spirit, dar şi o mare naivitate. Seamănă cu nevinovăţia naturii, care nu s-a priceput astfel decât să dea două funcţii aceluiaşi organ. O conştiinţă ce doar observă lumea – chiar şi o anumită ştiinţă – face în fond pipi peste lume, în loc să procreeze în sânul ei. Trebuie făptuit.

B. Acţiune

Capitolul X
INDIVIDUALISM EGOIST.
PLĂCERE ŞI NECESITATE

Ştiţi ce a devenit omul ca toţi oamenii? Un mic senior de la începutul Evului Mediu, desprins dintr-o seminţie germanică, gata de luptă dar şi de desfătare, stăpân pe sine şi pe un pumn de oameni, cu nimic care să-i reziste decât destinul. I-am putea da nume şi chiar vârstă; căci prin reîncarnările succesive ale omului nostru nu făceam decât să descriem vârstele omului general: de pildă 18 ani când simte întâi vidul vieţii, 20 când pleacă în lume, să spunem 25 în ceasul luptei pe viaţă şi pe moarte cu celălalt, iar acum poate 35. Un mic senior în jurul a 35 de ani stă în castelul său, pe o râpă, şi se întreabă ce să facă.

În jurul său lumea e schimbată. S-a sfârşit cu lumea cetăţilor antice şi cu tot ce ţinea de viaţa de cetate. Acum pe primul plan sânt seminţiile şi ginţile, din sânul cărora se desprinde un alt tip de individualitate, una activă, tocmai seniorul acesta, mare sau mic. Era întruchiparea omului ca toţi oamenii, pe care cunoaşterea îl lăsase cu un simplu craniu în mână şi care înţelegea acum să se lepede de toate experienţele de cunoaştere (aşa cum medievalul uitase de toată Antichitatea) şi să pornească spre acţiune personală. Dacă lumea nu l-a exprimat, se va afirma el, prin faptă. Şi aşa cum omul nu ştiuse că în cunoaştere refăcea treptele „conştiinţei“, cu senzaţie, percepţie şi intelect, aşa nici medievalul acesta, pe care nu cunoaşterea lumii îl interesa, ci întâlnirea cu ceilalţi oameni, cu celelalte conştiinţe de sine, nu ştia că avea să refacă treptele „conştiinţei de sine“, cu afirmarea de independenţă, cu lupta pentru dominare şi experienţa de libertate.

Abia dacă îşi mai amintea de lumea reală din care se desprinsese: de ginta sa, de comunitatea morală a seminţiei sale. – Este, în grupurile umane legate prin sânge, grai şi destin, un duh al tuturor, o raţiune fluidă, care face ca fiecare să se regăsească în toţi şi să se comporte după obiceiurile tuturor. Tot ce faci pentru tine e şi pentru alţii: grâul tău, casa ta, copilul tău. Şi nu numai că totul se păstrează în mediul general, dar se şi face prin acesta: căci ce săvârşeşti tine de iscusinţa şi obiceiul tuturor, iar ei te-au învăţat să faci şi

să fii ce eşti. De aceea totul e cu adevărat laolaltă, şi înţelepciunea străveche spunea că virtutea constă din a trăi după obiceiurile şi rosturile alor tăi.

Micul senior ieşise însă din fericirea aceasta, în care rămâi doar dacă trăieşti ca insul din popor, cu o încredere oarbă în ce ţi-e dat. În senior se trezea o conştiinţă *de sine.* El se vedea – dincolo de moravurile şi rosturile lumii sale, care-i puteau uneori apărea drept prejudecăţi şi rosturi goale – singur cu voinţa şi pornirile sale. Îşi căuta satisfacţia pe cont propriu, fără să se gândească dacă el ţine ori nu de vreo substanţă morală şi fără să ştie că o va regăsi. Noi ştim că şi aci e o experienţă generală de viaţă, pe care nu numai medievalul o face deci. Dar *când* oare vor fi existat pe scară istorică asemenea individualităţi fără statut, fără stat, fără neam, fără substanţă, dacă nu la începuturile Evului Mediu?

Aşadar un mic senior medieval trăieşte din plin pe „eu“ şi nu mai ştie nimic despre comunitate, „noi“. Dar lumea care stă în faţă-i există şi ea, iar el vrea să-şi vadă independenţa sa proiectată peste lume, peste ceilalţi. Nu e aceasta suzeranitatea sa? Vasali deci, la propriu şi la figurat, aceasta îi trebuie, vasali care să-i dea bucuria afirmării de sine. Căci un duh al pământului îl însufleţeşte acum, îndemnându-l să caute „pomul cel verde al vieţii“, cum avea să spună un mare trubadur de mai târziu. Şi seniorul se avântă în viaţă.

Dacă regăsea astfel *dorinţa* de la început, despre care ştim că trezise la viaţă pe omul ca toţi oamenii, trebuie să spunem că nu mai era dorinţa aspră, ce dezbina pe om în stăpân şi sclav. Seniorul era departe de a vroi desfiinţarea sau înrobirea totală a celuilalt. Vroia numai ca un altul, din preajma sa, să ştie că nu e o fiinţă independentă de el, ci că abia prin el, senior, îşi căpăta rostul. Aşa îi sânt vasalii, pe care numai legătura recunoscută cu el îi face oameni, şi aşa e iubita lui, pe care el o ridica la viaţă. Pentru plăcerea sa adâncă, seniorul îşi însuşea lumea dimprejur, dându-i unitate şi viaţă.

În ceasul când suzeranitatea sa era deplină, ce devenea el ca atare? Ajuns principiu de viaţă al altora, seniorul vedea că se preface pe nesimţite într-o existenţă mai generală, o unitate mai vastă, un destin ce dă socoteală de alte destine. S-a realizat prin ceilalţi, dar iată că acum fiinţa sa s-a mutat de la el la ei, s-a împărţit între el şi ei; e un nume, o firmă. „Ai cui sânteţi? – Ai seniorului aceluia.“ E ca şi cu copilul său, care e al său, dar care îi lasă în urmă dragostea şi îl lasă şi pe el. Experienţa sa de viaţă individualistă, în graniţele lui „eu“, devenea ca şi o tăgadă a sa, făcându-l să se simtă vidat şi

sărăcit prin acțiune. În cunoaștere omul putea trece, ori de câte ori dădea peste o unitate abstractă, la un tip de lucruri mai concrete: de la anorganic la organic și de aci la om. În acțiune însă, nu ai decât individualitatea ta și, dacă ea se videază, îți simți pragul. Cercul individualității tale, oricâte alte ființe vasale ar cuprinde, e închis. Nu poți ieși din el cum nu poți ieși din strânsoarea destinului.

El, seniorul, cu unicitatea sa învăluind pe ceilalți, se simțea mânat – încotro și de cine? Plăcerea și afirmarea sa individuală ridicau înaintea sa *destinul*, până la urmă. Iar despre destin nu știi ce face și ce vrea, ce conținut pozitiv are. Știi doar că e acest lanț greu, în care ai prins pe ceilalți odată cu tine. Din lumea umbrelor, care ți-e trecutul, te avânți în viață, dar – ca și la certitudinea sensibilă din primul ceas – viața și realul ce întâlnești se videază, lăsându-te în fața destinului gol. Vroiai să fii tu însuți, și ai ridicat împotrivă-ți soarta.

Desprins, abstras de comunitatea cu alții, seniorul se retrăsese pe stânca sa, în castelul său, cu ai săi, spre a se trezi așa, *un destin oarecare în fața destinului gol.* Rigiditatea sa se lovea de a destinului. Își luase viața în mâini, dar nu cumva își luase astfel viața? I-ar fi trebuit o mijlocire între el și destin, ceva care să-i împace pe unul cu celălalt. Dar plăcerea nu-i împăca. De aceea doar cugetul, nu și *inima* sa, îl făcea să se supună destinului, în ceasul acesta când realiza că urmările faptei sale nu sânt ale sale și că necesitatea oarbă îi zdrobește individualitatea.

Și totuși el rămânea și mai departe o conștiință de sine, o ființă care trăiește la persoana întâi. De ce să nu-și spună „destinul sânt eu“? Dacă întâlnea o necesitate oarbă și inexorabilă, însemna poate că ea nu-i era total străină; că era natura sa intimă, care să nu ceară decât să fie scoasă la lumină și proiectată peste lume. În numele ei atunci, ca într-al unei iubite, putea să-și pună armura pe el și să plece, cu pumnul său de oameni sau mai degrabă singur, în lume. Și seniorul deveni cavaler.

Capitolul XI
INDIVIDUALISMUL GENEROS.
LEGEA INIMII ȘI NEBUNIA ÎNCHIPUIRII DE SINE

(Cavaleri ai politicului, exaltați generoși ce vroiți a transforma lumea, suflete ce vă ridicați împotriva injustiției istorice, nu bănuiți desigur tot ce vă așteaptă când încercați ceea ce stă să întreprindă acum omul ca toți

oamenii, devenit cavaler rătăcitor. Dacă politicul e într-adevăr încercarea de a realiza imposibilul, atunci orice ins însufleţit de un gând fără acoperire e în ceasul cavalerului rătăcitor, pornit să instituie ordinea lui în lume. Ceva din Don Quijote nu încetează să vă însoţească pe toţi, la fel cu ceva din experienţa stranie a cruciatului care, pornit să libereze Sfântul Mormânt, s-a bătut cu cei pentru binele cărora lupta, cu creştinii din Bizanţ. Ca şi el, sau ca şi cavalerul rătăcitor, nu vă veţi putea opri din drum, din nebunie. Dar e timpul să spunem că în nefericirile succesive ale omului ca toţi oamenii este totuşi un adevăr sau un bine, căci e măcar înlănţuire. Pe când la voi, huligani ai idealului, şi la voi tirani? Dacă măcar aţi putea învăţa de la el cum să curgeţi…)

Ce înţelesese seniorul era că destinul şi necesitatea *au viaţă* şi ele. Dacă există o dreaptă rânduială pentru toţi oamenii, ea e sădită în inima sa şi e vie acolo. E legea inimii, pe care trebuia s-o treacă lumii celei vaste.

Inimii acesteia i se opune o realitate ce o contrazice; o realitate care e ordinea apăsătoare a lumii, pe de o parte, şi umanitatea plătind sub această ordine, pe de alta. Ca şi sie mai înainte, oamenilor li se pare că ordinea în care trăiesc e necesitatea oarbă şi că ei nu-şi pot schimba soarta. Cavalerul însă ştie că o pot face, iar acum venea să le-o schimbe. Ce departe era acum de plăcerea egoistă! Avea în el un scop superior, iar singura sa plăcere stătea în vădirea superiorităţii proprii şi mai ales în înfăptuirea binelui obştesc. Adevărata sa plăcere era acum legea, printr-a cărei înfăptuire pregătea plăcerea tuturor inimilor.

Conştient de misiunea sa, Cavalerul pornea – poate prea impetuos, dar bine intenţionat – să aducă fericire oamenilor. Oamenii nu-i puteau sta împotrivă, îşi zicea el, căci le vroia binele. Ei trăiau sub o lege fără inimă: fie pătimeau sub ea, fie i se supuneau, dar fără dragoste. În acelaşi timp oamenii nu-şi simţeau nici tăria să scuture jugul. Iar de vreme ce stăpânirea – umană sau de ordin divin, cum s-ar fi pretins – era despărţită de inimă, ea apărea ca nedreaptă şi şubredă Cavalerului, pentru care inima era totul. De aceea avea s-o doboare şi să înalţe alta, pe cea adevărată.

Credeţi că nu reuşea? Dar tristetea e câteodată a reuşitelor. Cavalerul realizează efectiv ordinea inimii sale, aşa cum cruciatul îşi înfige steagurile sau revoluţionarul izbândeşte, iar legea lor devine generală. Câţi nu vor fi trăit însă „tristeţea de după victorie“? Căci acum legea inimii a ajuns o realitate cu viaţă proprie, căreia inima ce o purtase în singurătatea ei îi e indiferentă. Prin simplul fapt că a devenit ordine generală, legea inimii s-a

înstrăinat; şi de altfel faptul că a vroit s-o realizeze dovedeşte că pentru Cavaler însuşi ordinea generală prima asupra inimii lui.

Şi mai era ceva, un lucru cu totul neaşteptat. În ordinea aceea a inimii sale ar fi trebuit să se recunoască şi celelalte inimi. Dar ele nu se recunoşteau. Reformatorul pornise de la el, doar, nu de la ei. Ceilalţi, tocmai după legea inimii, stau împotriva acestei legi, care este a unei singure inimi. Era oare cu putinţă ca ei să nu înţeleagă cât de mult le vroia el binele? se întreba Cavalerul, cum se întreabă cruciatul, suveranul, dictatorul. Dar iată că nu înţelegeau. Şi de unde în ceasul plăcerii el se trezea înainte-i cu necesitatea inertă a destinului, acum se trezea cu o ordine vie în faţă-i, întocmai cruciatului cu bizantinii. Inima sa se lovise de legea destinului; acum legea sa se lovea de inimi. Aşa cum îşi pusese el legea inimii în sânul realului şi-o puseseră în fond şi ceilalţi, dar mai discret, mai stins şi mai subtil. – Ce straniu lucru: abia după ce dobori o tiranie vezi că ea nu era o tiranie până la capăt. Victimele ei se solidarizau, undeva, cu ea şi începuseră să pună ceva de la ele în rânduiala cea nedreaptă. Încetul cu încetul aceasta devenise lumea *lor,* iar pe dinăuntru ceva venea să surpe stăpânirea cea nedreaptă mai bine şi mai sigur decât toate eroismele.

Omul simţea că înnebuneşte. În ceasul acesta precis intră în nebunie cavalerul, cruciatul şi reformatorul politic generos. Să fii atât de generos, şi lumea să fie atât de opacă! Ce înfăptuia el îl punea în contradicţie cu lumea şi cu sine. O dată se recunoştea doar în legea sa, altă dată se căuta în ordinea obiectivă. Nu ştia bine nici el prin ce se defineşte, iar pierderea aceasta a identităţii proprii îi aducea detracarea, ca lui Don Quijote. Căci dacă în nebunia obişnuită lucrurile sânt cele ce nu par la locul lor, aci, în experienţa politicului, conştiinţa omului se sminteşte: ea nu mai e la locul ei.

Atunci dai vina pe alţii şi porneşti nebuneşte contra lor. Vezi peste tot fanatism îngrădit, despotism şi slugărnicie. Perversiunea care e în tine o vezi în afară: denunţi individualismul, interesele meschine, egoismele de castă ori ambiţiile personale, ca fiind în lume, dar nici tu nu te pui în joc decât pe tine şi inima ta. Ordinea aceea pe care o doborâseşi, măcar rezistase la lumina zilei. Pe când a ta? Şi încă o dată, ce ţi-e adevărat: domnia ta personală, ori domnia ordinei aduse de tine?

Totuşi, pervertit cum eşti şi cum era în acel ceas Cavalerul, aveţi dreptate în pornirea voastră. Căci ordinea generală e şi ea pervertită. Şi nu numai cea veche, ci oricare; orice stat e rău, trebuie desfiinţat statul, poate.

Pe de o parte ordinea lui vrea să fie obiectivă, una ce susţine şi e susţinută de toţi, care pun dintr-al lor în ea; pe de altă parte tocmai pentru că inşii îşi pun inimile în ea, ordinea pretinsă nu e decât o luptă a tuturor contra tuturor, o încleştare în sânul căreia fiecare trage la sine cât poate, se afirmă şi apoi cade. Anarhia ce va fi însoţit afirmarea cavalerilor rătăcitori supravieţuieşte în orice societate constituită, în orice stat. Iar totul se încheagă într-un Curs al lumii, ce-ţi dă iluzia unui mers constant şi a unei generalităţi, dar unde jocul individualităţilor ar putea fi totul.

Sau, mai degrabă, ordinea generală are două feţe: una, Cursul lumii, în care mişcarea haotică a inşilor feluriţi dă conţinutul; cealaltă faţă, una calmă, care îţi pare substanţa adâncă a indivizilor, o substanţă ce nu e de la sine reală şi afirmată, ci devine aşa doar prin suprimarea şi supunerea individului. Conştient că individualul este cel care aduce răul în lume, insul se leapădă de sine şi atinge stadiul *virtuţii.* Cavalerul trebuie să înţeleagă, şi sfârşeşte prin a înţelege, că nu poate rămâne cavaler rătăcitor singuratic; că trebuie să se supună.

Capitolul XII
INDIVIDUALISMUL SUPUS.
VIRTUTEA ŞI CURSUL LUMII

Sub chipul său de cavaler medieval, omul ca toţi oamenii se supunea ordinului cavaleresc; voitorul de bine se supune binelui, organizat, la fel cum visătorul politic se înregimentează, în cele din urmă. Nu era supunerea aceea imediată la moravurile şi rosturile lumii din care se desprinsese, ci recunoaşterea nouă că există, dincolo de legea inimii, un adevăr şi un bine organizate, care singure pot purta lupta împotriva Cursului lumii. Trebuie să ai virtutea de a te disciplina prin acest adevăr pentru ca, într-o adevărată oaste a binelui, să poţi în sfârşit pune ordine în lume. Ordinul poartă cu el ordinea.

Dacă în legea inimii cele două feţe, generalitatea şi individualitatea, erau unice şi tu credeai că poţi face singur dreptate în lume, în schimb în Cursul lumii cele două feţe sânt dezbinate: haosul afirmărilor individuale e pe primul plan, iar generalitatea, adică dreapta rânduială, doarme peste tot în lume, ca somnul nesfârşit al lui Sancho Panza. Virtutea crede că o poate scoate la lumină, indirect acum; prin sacrificiul individualităţii. Există în lume o ordine şi o frumuseţe nevăzute încă – cum simte, tot ca Don Quijote,

virtutea – pe care numai afirmările individualismului orb vin să le întunece. Să stârpim deci răul individualist în lume, spune virtutea. Ceea ce Cursul lumii lasă nevalorificat în el însuşi, capacităţile, darurile, înzestrările mai adânci ale omului, fondul lui omenesc adevărat, trebuie valorificat activ. Firește că tot prin indivizi se realizează virtuţile unei lumi. Dar virtutea spune: prin ei, fără partea de individualitate din ei. Va învinge virtutea? Va învinge Cursul lumii? Oameni buni, oameni care vroiţi neapărat să fiţi buni şi făptuitori de bine, aci e ceva din răfuiala voastră cu lumea.

Virtutea nu se uită decât la ce e mai bun şi mai general în oameni. Ea crede într-atât de mult că îndărătul Cursului aparent al lumii există un fond de însuşiri şi virtuţi mai adânci, încât azvârle o cursă în spatele păcătosului: orice ar face el, dacă îşi sacrifică, de voie ori de nevoie, individualitatea, atunci eliberează binele. La fel crede acum şi reformatorul politic sigur de adevărurile sale: degeaba te zbaţi cu acţiunea şi reacţiunea ta, îţi spune el, până la urmă eşti şi tu un agent al ordinii ce trebuie să se instituie. – De aceea, pentru Cavalerul virtuţii, ca şi pentru cel al politicului, lupta e doar un simulacru; amândoi sânt convinşi că binele iese la iveală din sânul răului, chiar. De altfel, prin simpla luptă trezeşti în celălalt virtuţi nebănuite, ieşirea din egoism, de pildă, sau căutarea justificărilor adânci ale fiinţei lui, aşa încât din momentul în care lupta a început, virtutea a şi obţinut, într-un sens, victoria, iar într-alt sens ea nu şi-o poate dori până la capăt. Nu poţi vroi moartea păcătosului, ci îndreptarea lui. Atunci, aşa cum nu te expui nici pe tine total în luptă, ocroteşti poate, fără să-ţi dai seama, şi pe celălalt, căci amândoi sânteţi agenţi ai binelui.

Cursul lumii, în schimb, are sorţi de izbândă. Lui individualul îi e esenţial, dincolo de acesta el neavând nimic sfânt; ba nici măcar individualul nu-i este în aşa măsură de sfânt încât să nu rişte totul. Dimpotrivă, Cursul lumii, care aruncă pe primul plan pe indivizi, poate la fel de bine să-i sacrifice. Prin aceasta, ca şi prin contradicţia în care cade adversarul său, victoria îi e asigurată. Virtutea nu poate lepăda binele de pe ea ca o mantie, dacă îi îngreunează lupta. Cursul lumii în schimb e alert şi deschis spre orice. Că i s-a întins o cursă? că e şi el în slujba binelui? Dar Cursul se desfăşoară liber, atâta tot. El are totul *înaintea* sa.

Şi el are totul de partea sa, căci deţine individul, care e principiul de realizare al conştiinţei înseşi, chiar şi al celei virtuoase. De fapt virtutea n-avea de partea ei decât un ideal, o esenţă abstractă, iar Cursul lumii o înfrânge în retorica ei goală despre binele lumii sau suferinţele ei, despre

sacrificiul faţă de bine şi dreapta folosire a darurilor omului. O înfrânge ca o declamaţie vană. În timp ce virtutea antică îşi avea măcar semnificaţia ei sigură, căci se întemeia pe substanţa cetăţii şi avea drept scop un bine dinainte existent, deci nu era dușmănoasă față de real şi de Cursul lumii, virtutea aceasta nouă, a Cavalerului ca şi a reformatorului moral ori a retorului politic – o virtute care invocă binele în sine şi valorile absolute – cum să reziste ea în faţa lumii largi?

E zguduitoare în simplitatea ei, pentru un luptător, experienţa pe care o face acum, împreună cu omul ca toţi oamenii: aceea că *lumea e mai bună decât credea.* Atât inima s-a răzvrătit împotriva Cursului lumii, cât şi virtutea: dar Cursul lumii a biruit. Când ieşi din înflăcărarea şi rebeliunea inimii, ca şi a voinţei tale morale, şi când închei cu toate eroismele şi toate sacrificiile cerute de virtute, vezi că lupta ţi-a fost şi nedreaptă, şi deşartă. Ai luptat eroic, frumos şi în van.

Dar atunci, dacă aşa stau lucrurile, dacă individualul şi generalul nu se mai opun ireductibil, atunci cade poate şi tema unui Curs al lumii. Omul avea un asemenea Curs în faţă atâta vreme cât vedea în sânul lui individualul desprins de orice; aşa cum virtutea avea „un bine în sine“ doar în măsura în care ţinea desprins generalul ei de individual. Dar e o iluzie că individualul e desprins. Insul poate să-şi pară şi să pară altora oricât de egoist în Cursul lumii, el e în fond mai bun decât pretinde, căci fapta sa e faptă generală. Insul nu ştie nici ce face, nici ce spune când declară cinic: „Toţi oamenii – până şi popii aceştia, spunea medievalul – faptuiesc egoist.“ Ca şi retorica goală a virtuosului, există o subtilitate vană a libertinului sau a anarhistului. Oamenii nu ştiu că totuşi zidesc şi colaborează, în nebunia lor individualistă.

Şi atunci? Atunci virtutea e înfrântă, firește, dar rămâne ca *virtù.* Înţelegeţi ce se întâmplă acum, la sfârşitul Evului Mediu, în toate conştiinţele acelea care, ca şi noi de atâtea ori, regăseau preţul lumesculu, după ce îl disprețuiseră atât de aprig? Era destinderea, era bucuria consimţirii la omul deplin, cu individualitatea şi animalitatea lui cu tot. Era Renaşterea.

C. Creaţie

Capitolul XIII
ARTISTUL. SPIRITUALITATE, ANIMALITATE ŞI ÎNŞELĂCIUNE

Te salut, Renaştere! Nimeni nu vrea să te vadă, în ceasul acesta al basmului lui Hegel, dar tu apari limpede şi firesc, ca o dimineaţă frumoasă. În sânul tău omul ca toţi oamenii simte pentru întâia oară că se descătuşează. E om şi el. Nu se mai teme nici de sărăcia din inima sa şi nici de daimonii din sine, căci fapta sa depăşeşte graniţele individualităţii şi duce la creaţie. Ce splendid să nu aibă în el nici o reţinere; să poată pleca din adâncul său, de la instinct chiar! Şi-a cucerit dreptul de a fi om până la animalitatea sa chiar, a ajuns la *virtù*.

Cu încredere, cu pietate sau alteori cu aroganţă, întocmai unui Benvenuto Cellini, putea porni să se afirme, descoperind ori creând. Ce făcea el, exemplar al umanităţii, se făcea în lume şi era bun al lumii întregi. Întors la sine de la acţiunea în sânul lumii opace şi ostile, se bucura să se descopere pe sine în primul rând şi să se reîmprospăteze prin sine. Era de ajuns să se ofere *pe sine* zilei, după noaptea medievală, pentru ca ziuă să fie.

Firește, el ca atare, el ca ins, avea o înzestrare ori alta, era o natură determinată într-un fel sau altul. Dar trebuie să ştiţi că există o conştiinţă negativă şi una pozitivă a limitelor, iar omul Renaşterii – un Benvenuto oarecare, nu şi Cellini, căci acesta era totuşi dintre cei mari – o avea pe cea pozitivă. Nu putea face decât acest lucru, dar *putea* ceva; avea însuşirea, capacitatea ori poate talentul acesta şi se mişca în „elementul“ său ca animalul în aer ori în apă. Căci există o parte de animalitate în orice făptuitor, creator şi artist. Nu pot decât să muşc, nu să împung; dar muşc. Nu pot decât să pictez, nu să cânt; dar pictez. Văd lumea toată prin culoare, şi lumea se îmbibă de individualitatea mea, e una cu aceasta.

Aşa pornea el spre faptă şi creaţie – spre acea creaţie care despica viaţa sa în două, într-un înainte şi după ea. Înainte de creaţie stătea natura sa determinată, capacitatea, talentul, caracterul său anumit, sau măcar curajul de a făptui, pe care-l avea ca om al Renaşterii. N-avea alt scop decât să-şi redea natura, de parcă s-ar fi minunat singur: ce să fie în el? Iar natura sa îi era toată realitatea, căci restul – cântecul sau cuvântul sau lumile de cutreierat – nu erau elementul său. Semăna puţin cu El Greco de mai târziu care, întrebat ce face în odaia întunecată, răspundea: vreau să văd culorile

mele. Stătea deci în pragul creației, cu natura sa, care-i trezea interes pentru ceva, cu natura sa, care-i era mijloc de obiectivare, și tot cu natura sa, sortită acum să se obiectiveze. Așa se petreceau lucrurile înainte de creație.

Apoi venea fapta sau, dacă era creator, opera sa. În fața operei, propria sa conștiință se putea trage îndărăt, făcând comparații cu alte opere, ce exprimau o natură mai bogată ori mai săracă decât a sa. Dar ce importă toate deosebirile astea? Fiecare creație e o afirmare de sine și ca atare e bună. *Anch' io son' pittore.* Totul are drept la viață în jungla creației și nu poți pune în cumpănă o mărturisire cu alta: fiecare cu adevărul ei expresiv. Nici nu te vei mândri prea mult, dar nici nu te vei tângui în fața celor ce ai făcut. Asta ești, asta trebuia să faci. Ai ieșit din somnul tău, ai intrat în ziua ta, și astfel nu poți decât să te bucuri. Benvenuto se bucura. Iar nouă ne place să ne închipuim ceasul său istoric ca o adiere de bucurie venită peste lume.

Din bucuria aceasta imediată are întotdeauna grijă să te scoată lumea largă, cu experiența ei amară. Erai perfect de acord cu tine, iar acum, când îți privești opera, nu mai ești. Ea nu se acoperă cu tine, deși e întru totul a ta; te exprimă, dar nu te și epuizează. Și în timp ce conștiința ta creatoare e mai vastă decât creația ta, iată că și de astă dată creația începe să-și ducă viața ei. În jurul ei apar operele altor individualități, opere vii și ele, fiecare cu pecetea ei și fiecare legată de împrejurări și condiționări particulare, pe care artistul nu le simțea în actul creației sale, dar care apar celui ce privește în gata făcutul operei. Totul se circumstanțiază și mumifică, totul devine piesă de muzeu. Până și fapta ta simplă capătă în ochii altora și ai tăi caracter muzeal.

Benvenuto nu știa astfel că, sub chipul său, omul ca toți oamenii regăsea opoziția dintre acțiune și lucru existent, lume dată. Și o regăsea acum ca un rezultat, pe când în ceasul „acțiunii" pornise de la opoziție și împotriva ei. Vedea numai că opera sa, ca și fapta sa, au în ele o aparență de întâmplare, care le dă un aer trecător. Și totuși, îndărătul lor fusese o necesitate și un adevăr, altceva decât voința sa personală de creație: fusese o voință de a reda *lucrul însuși.*

Lucrul însuși – tema sau modelul acela care trimite în lume pe oameni și spre creație pe artiști – e mai mult și decât lucrul real, și decât cel purtat numai în mintea creatorului. E întrepătrunderea lor, și astfel a realității cu o individualitate. Dacă vreți, e idealul. Spre deosebire de lucrurile percepției și senzației, pe care le simți în afară, lucrul însuși nu e nici în afară, nici

înăuntru. E într-un plan al său, într-o altă subiectivitate şi obiectivitate, una de prototipuri, în care ne putem regăsi cu toţii. În orice comunitate de creatori şi făptuitori primează valorile, prototipurile, lucrurile înseşi.

Ajuns la acest idealism, creatorul Renaşterii îşi simţea cinstea sa mai adâncă. Lucrul însuşi contează, nu ce a reuşit el din lucru. Îl deţinea chiar dacă nu îl realiza şi se bucura de el făptuind – chiar dacă fapta sa doar îl aproxima – căci măcar îl avusese înaintea ochilor. Acest lucru însuşi putea perfect, invocat fiind în plinătatea lui, să-i strivească opera; el totuşi crease în numele *lui*, sub semnul lui. Ba putea chiar să nu creeze defel, o bucurie a lucrului tot îi rămânea. Potrivit cu asemenea lucruri şi valori, de altfel, judeca el tot ce se întâmplă, reuşit ori nu, în lume, astfel că onestitatea sa lăuntrică era de a avea un criteriu pentru toţi şi toate.

Dar umbra lui Benvenuto Cellini se întinde peste toată creaţia Renaşterii şi poate peste orice republică a artiştilor. Un suflu de spiritualitate, animalitate şi înşelăciune e peste tot. Artistul spune că se preocupă de lucru însuşi ca de o realizare de alt ordin, şi totuşi îl vede ca o faptă a sa. Invers însă, fapta sa nu şi-o ia în serios, ci lucrul însuşi, cel durabil. Pe de altă parte lucrul însuşi, ca şi momentele lui, sânt felul cum se arată artistul altora: lucrul însuşi e şi al său, şi al altora, creaţia sa chiar e şi a lor. Iar de aci, „comedia înşelăciunilor“ din republica artiştilor.

Artistul creează o operă şi pare a se interesa doar de realizarea lucrului însuşi. Obiectivând însă un ideal de creaţie, care e şi al altora, ceilalţi participă la creaţia sa ca şi cum ar făptui ei. Dar când artistul vede care sânt înţelesurile *lor,* el le arată că e vorba totuşi de opera *sa*, cu sensurile ei – deci i-a înşelat. La rândul lor ceilalţi nu participaseră la lucru numai de dragul lucrului, ci şi pentru interpretarea lor şi actul lor creator, deci îl înşelau şi ei. Atunci, să rămână fiecare cu fapta sa – şi artistul se retrage în singurătatea creaţiei sale. Şi totuşi nu-i e mai puţin evident nici în singurătate, ba tocmai aci îi este, că îl interesează lucrul însuşi şi creaţia în genere. Se deschide la rândul său către creaţia *altora* şi, stând s-o judece obiectiv, potrivit cu idealul său, se trezeşte că nu poate fi întru totul obiectiv: dacă laudă opera altuia, îşi laudă puţin şi generozitatea sa de a nu-i ştirbi conturul, în numele criteriului său intransigent; iar dacă o critică, nu-şi poate ascunde satisfacţia de a şti că are, pentru el şi alţii, un criteriu intransigent. Iar pe când ceilalţi se simt înşelaţi, înşală din nou şi el, arătând că au creat mai mult pentru bucuria şi căutarea lor decât pentru ochiul altuia. – Ce junglă şi republica artiştilor!

E o înşelăciune să spui că te interesează doar lucrul însuşi, după cum e încă una să spui că opera ta e doar a ta. Dacă sensurile noastre obiective trezesc interese subiective, exerciţiul subiectivităţii noastre are în schimb obiectivitate. Amândouă laturile sânt esenţiale conştiinţei. Nu vreau să vă mint! exclamă orice Benvenuto; dar *nu pot* să nu vă mint, adaugă el încet, în *Jurnalul* său. Şi-ar fi dorit, ca orice artist, o subiectivitate care să fie de la sine obiectivă; dar ca artist, cu animalitatea intimă ce-i defineşte în fond spiritualitatea, cu înzestrarea şi organul anumit prin care vede el lumea, poate el vorbi *adevărat* ?

Singur actul de gândire, ieşit din impuritatea aceasta şi intrat în zonele unei conştiinţe sigure de ea, ar putea exprima, cu spusa unuia, gândul tuturor. Şi poate că orice creator artistic, ca şi orice făptuitor, resimte o dată în viaţă o invidie secretă pentru *gândire.* Şi eu gândesc, exclamă el acum, *anch'io* ; dar gândeşte cu marmora, cu bolovanii. De aceea Benvenuto Cellini *scrie,* iar Beethoven ajunge, într-un ceas de exasperare, la cuvânt. – Pentru celălalt Benvenuto însă, omul ca toţi oamenii, lucrurile erau mai simple: el n-avea decât să treacă din Renaşterea artiştilor în Renaşterea gânditorilor.

Capitolul XIV
GÂNDITORUL. RAŢIUNEA CE DĂ LEGEA

Există o bucurie de a gândi, una inalterabilă, pe care şi artistul, şi conducătorul politic, şi exploratorul o întâlnesc în aventura lor, odată cu omul ca toţi oamenii. Bucuriei de a făptui îi succedă bucuria de a gândi, sau poate că însăşi fapta fusese gând, unul care se căuta pe sine. (Ce ai vrut să exprimi? îl întreabă cineva pe Beethoven după ce acesta a cântat o sonată. Compozitorul se reaşază la pian, cântă din nou sonata şi, când termină, spune: „Asta am vrut să exprim.“ Aşa gândise şi aşa vroia să-şi treacă gândul.)

Dacă însă nu tot ce creăm are universalitate, în schimb ce gândim cu siguranţă că are. În gândirea noastră sânt adevăruri valabile pentru toţi, cugetul nostru e al omului şi în cuget este dată o legitate pe care nu facem, exprimând-o, decât s-o redăm generalităţii, solidară aci cu individualitatea noastră. Trebuia însă o Renaştere, pentru ca omul să înţeleagă că glasul său e al adevărului sau că seminţele adevărului sânt în oricare dintre noi. Dacă

în materie de faptă şi mai ales de creaţie artistică mai încape deosebire între ce e al meu şi ce e al tău, în gândire sântem una.

S-ar părea că omul ca toţi oamenii regăsea astfel filozofia, de care mai înainte nu ştiuse cum să scape mai repede. Dar nu era neapărat filozofia, sau era filozofia tocmai ca protest contra Scolasticii şi a tot ce e filozofie de şcoală. Era filozofia odată cu noua atitudine de viaţă şi cunoaştere a omului, prin Renaştere. E drept că filozofia desfăşura *în felul ei* lucrurile, vorbind despre o „conştiinţă pură“ a omului, despre o certitudine că sântem fiinţe cugetătoare şi despre tot ce decurge de aci. Aşa avea să filozofeze Descartes cu „cogito“-ul său; şi, în plină Renaştere, Campanella invoca şi el acest *cogito*, eu gândesc, pe care toţi ceilalţi gânditori îl presupuneau. Dar pentru omul de rând lucrurile se puteau spune şi mai simplu: *cugetul sănătos ştie de-a dreptul ce e adevărat şi bun.* Ca în certitudinea sensibilă, eşti sau nu eşti stăpân pe certitudinea asta. Alt criteriu nu-i apărea omului singur, omului proaspăt – desprins de orice autoritate exterioară – de la începuturile modernităţii.

Să luăm una din spusele lui de acum, de pildă vorba că „fiecare trebuie să rostească adevărul“. În vorba aceasta, ce pare întâmplătoare şi banală, a stat un principiu de răsturnare şi reîntemeiere a întregii gândiri şi societăţi. Ea e prima afirmaţie, când îţi priveşti individualitatea nu ca particularitate, ci ca generalitate. Filozofii au spus acum aşa – fiecare să judece ce e în Biblie – şi oamenii de ştiinţă, în frunte cu Galileu, au simţit aşa. Fiecare poate să spună adevărul, să-l cerceteze şi să-l stabilească.

Dar ce înseamnă că fiecare trebuie să rostească adevărul? Bunul-simţ e activ în toţi, dar nu înseamnă că fiecare om a şi gândit adevărul. Trebuie adâncire în sine sau cercetare în afară – ceea ce însă aduce un caracter de contingenţă, de întâmplare, în adevărurile noastre, sau măcar în felul cum le obţinem. Cugetul sănătos poate şti, dar se şi poate înşela asupra lucrurilor, contrar a ce făgăduia. Dacă însă spui: adevărul nu e ştiut, dar trebuie, ar trebui ştiut de oricine, atunci nu aduci decât un deziderat, deci te contrazici iarăşi, de vreme ce pretindeai că ştim în chip nemijlocit adevărul. Atunci, purtăm ori nu purtăm cu noi legile?

Omul modern s-a încurcat puţin în acest „toţi ştim“, care putea foarte bine cădea într-un „nimeni nu ştie“. Dacă i-a reuşit ceva, a fost în cunoaşterea ştiinţifică în înţeles restrâns, dar şi aci siguranţa nu e atât a legilor, cât una indirectă, a stăpânirii de fapt pe care a căpătat-o omul asupra

lucrurilor şi a putinţei de a dispune de ele. Ştiinţa trăieşte din mila tehnicii. În alte planuri omul avea să obţină şi mai puţin.

Iată pe omul cel nou, cu raţiunea lui dătătoare de legi, prescriind acum cele ce trebuie spre a pune ordine în lumea omului. „Iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi“, îi e aci preceptul strict moral. Desprins de solidaritatea religioasă a Evului Mediu, el întâlnea nevoia unei solidarităţi morale şi prescria ca reţetă filantropismul. Omul ca toţi oamenii s-a reîntrupat pe undeva, prin Olanda veacurilor XVI şi XVII. Vrea să facă bine omului; e legea sa de om să facă aşa. Dar nu cumva trebuie astfel *să ştii* ce e bun şi ce e rău? Nu cumva ajutorul pe care îl dai trebuie să fie cu judecată? Altminteri poţi să şi dăunezi; iar binefacerea inteligentă, organizată, chibzuită, nu e fapta omului, ci a statului. În comparaţie cu fapta statului, cât de săracă şi formală apare legea morală pe care o invocă insul. La fel cu cealaltă, legea de acum cădea în deziderat, ceea ce o duce la contrariul a ceea ce îşi propusese. *Trebuie* să faci binele, atâta tot.

Ce repede se va fi stins, ce repede se stinge de fiecare dată, în inimi, bucuria aceasta a insului de a crede că poate prescrie, institui sau măcar desfăşura legile lumii şi ale societăţii. Raţiunea pretins legiuitoare nu poate da legi. E expresia unei legităţi fără lege. Îi rămâne o simplă legitate formală, ca în preceptele acestea, şi anume obligaţia de a nu se contrazice. Cu atâta tot rămâi în faţă: cu identitatea cu sine a câte unui principiu şi a conştiinţei ce-l gândeşte; cu tautologia conştiinţei. Raţiunea se vedea, în ceasul acesta, aşa cum este: lipsită de conţinut şi având un simplu *criteriu* după care putea judeca orice conţinut, spre a stabili, în măsura în care el nu se contrazice, dacă poate fi ridicat la rangul de lege ori nu. Din raţiune dătătoare de legi, decădea în raţiune verificatoare de legi. Stai în mijlocul unei lumi care-şi prescrie *singură* legile. Tu vii să i le recunoşti şi să le consacri. Sânt mai multe legi pe lume decât în gândirea ta, Horaţiu.

Într-un fel, era aci o mare resemnare. Iar sub semnul ei se iveşte în istorie tipul omului burghez, care, chiar când vrea să răstoarne ceva, o face spre a lăsa ca lumea să fie mai bine ce este. Dacă omul ca toţi oamenii, trecut prin atâtea experienţe, şi-ar fi amintit de ele în ceasul când devenea o conştiinţă oarecare a lumii burgheze începătoare, ar fi fost puţin mirat să vadă că înfruntase toate peripeţiile din lume pentru atât de puţin lucru – aproape spre a reda peste vidul vieţii, de la care plecase. Şi la fel, te miri să vezi în istorie apărând pe primul plan, după atâtea tipuri umane adânci,

luminoase, demne sau patetice, tipul placid şi puţin meschin al burghezului. Pentru atâta tot s-a frământat istoria?

Dar ce putem face decât să povestim mai departe?

Capitolul XV
OMUL PRACTIC. RAŢIUNEA CE VERIFICĂ LEGEA

În inima omului ca toţi oamenii rebeliunea individualistă era pe cale să se stingă. Îşi dădea seama nu numai că el, ins, nu este exemplar în tot ce face, cum crezuse Renaşterea, dar că nu e dătător de măsură nici în ce gândea, cum socotise lumea modernă la începuturile ei. Era o iluzie să creadă că spontaneitatea şi prospeţimea în exerciţiul facultăţilor noastre rezolvă totul. Lumea îi stătea în faţă, cu toată contingenţa ei. Nici o intimitate cu ea nu-l învăţa ce trebuie să cunoască sau ce are de făptuit în sânul ei, nimic nu-i dădea lucrul însuşi şi conţinutul lui. Trebuia să verifice lege cu lege, iar singura virtute a raţiunii sale era capacitatea aceasta de a cântări şi judeca totul. De aceea – adăugăm noi – trebuia să se vrednicească. Omul burghez aduce, parcă pentru întâia dată, vrednicia în lume. „Ştiinţa e lungă“, virtutea e grea, reuşita în orice plan nu e decât bucată cu bucată. Îţi trebuie prevedere, silinţă, răbdare, măsură şi verificare, tot timpul.

Sânt multe de verificat pe lumea asta, atât de multe, încât noi, cei care povestim, ştim că, de când a început cu inventarierea lor, omul burgheziei n-a încetat în nici un plan să trudească: nici în ştiinţele naturii şi nici în ştiinţele omului. Dacă însă ştiinţa în general face un capitol aparte în viaţa omului, rămân unele aspecte şi angajări de viaţă care-i acoperă existenţa toată, parcă. Sânt şi aci legi? De pildă, omul burgheziei apărea în lume sub semnul proprietăţii, pe care el o privea ca ţinând de un instinct raţional. Este vreo lege care spune că trebuie să existe proprietate? Se verifică ea? Dincolo de orice alte legi teoretice sau practice, poate că pe aceasta trebuia s-o înfrunte omul ca toţi oamenii, căci era o chestiune de viaţă şi de moarte a tipului uman la care ajunsese. De aceea omul nu cădea la întâmplare asupra temei acesteia a posesiunii şi proprietăţii.

Te întrebi: este proprietatea o lege a oricărei orânduiri sociale? Dacă o priveşti în sine, fără a considera utilitatea ei pentru alte scopuri şi nici condiţionările ei, atunci proprietatea nu e ceva contradictoriu. Dar în principiu la fel de necontradictorie e şi lipsa proprietăţii sau comunitatea de bunuri, sau repartiţia lor egală, sau: fiecăruia după nevoile lui. Contradicţia

apare când nu mai consideri lucrurile în principiu. De pildă, să luăm cazul neproprietății. Dacă nu există proprietate, dar lucrul respectiv e privit ca un bun necesar pentru satisfacerea unei nevoi, atunci e o contradicţie ca el să nu aparţină nimănui. Dacă zici că lipsa proprietăţii nu înseamnă chiar nefolosinţă, ci folosinţa lucrului pe măsura nevoilor doar, atunci contravii prudenţei umane elementare, ce nu se poate lăsa în voia sorţii ci priveşte nevoia în general, pe întinderea întregii vieţi. Dacă te gândeşti la o comunitate de bunuri, atunci fie asiguri fiecăruia după nevoile lui, dar atunci n-ai egalitatea pe care o vroise totuşi conştiinţa, fie distribui egal bunurile, dar atunci nu satisfaci cum trebuie nevoia, de la care tocmai porniseşi.

Şi la fel şi cu proprietatea, dacă nu o priveşti în sine, ci în momentele ei reale. În sine nu e contradictorie. Dar în fapt? Lucrul ce e proprietatea ta îţi aparţine şi e recunoscut şi de ceilalţi ca având un caracter de permanenţă în faptul posesiunii; în realitate el e de cele mai multe ori disparent, căci îl consumi. Pe de altă parte el e recunoscut ca fiind al tău, ca deosebindu-te de alţii, dar îţi dă calitatea de „posesor“ şi în realitate te uneşte cu alţii. (Adică: bunul dezbină pe oameni, dar nu-i deosebeşte cu adevărat.) în fine, ce posezi e bun valabil pentru toţi; şi totuşi e sortit să fie doar al tău, deci se contrazice în generalitatea lui de lucru. Ca şi lipsa de proprietate, proprietatea se contrazice în toate privinţele. Criteriul acela formal – că proprietatea nu e contradictorie – e iluzoriu. De altfel ar fi şi de mirare ca principiul tautologic al contradicţiei, ce e doar formal şi nu dă adevăruri teoretice, să însemne ceva pentru adevărurile practice.

Atunci rezultă că omul burgheziei lasă deschisă problema dacă proprietatea e o lege ori nu. El trăieşte în dimensiunile posesiunii, jură pe ea, invocă dreptul, se luptă, înrobeşte pe alţii şi cade pentru ea, dar nu ştie dacă e vorba de o lege. – Noi însă ştim cât de mult avea să facă pe alţii şi apoi să plătească el însuşi pentru ignoranţa sa.

Concluzia la care ajungea omul timpurilor moderne era că nici raţiunea legiuitoare, nici cea verificatoare nu-i dădeau legi sigure. Simţea în el, e drept, o pornire spre generalitate şi se considera cinstit invocând de fiecare dată legea, pe linia acelui „lucru însuşi“ de mai înainte; dar dincolo de această vagă presimţire a legii, activitatea sa rămânea încărcată de contingenţă. Iar când câte o conştiinţă individuală vine să instituie de-a dreptul legi şi să pună ordine în lume – cum fac statornic dictatorii aceştia

dintr-un plan ori altul, un ceas ori altul –, ea săvârşeşte un act de tiranic orgoliu.

Dacă deci lăsa deoparte cunoaşterea ştiinţifică, omul modern se trezea afirmând doar sensuri individuale peste tot. Dar trebuia să ajungă la un strat mai adânc! Poate că totul, până şi ştiinţa noastră într-o privinţă, se implântă într-o substanţă mai adâncă decât insul. Poate că abia într-o comunitate spirituală – naţiune, grup de naţiuni, lume istorică, cultură – activitatea şi cunoaşterea noastră să fie legale.

Noi, cei care povestim, trebuie să recunoaştem că, în ciuda puţinătăţii lui, omul burgheziei era cel dintâi care îşi punea problema *istoriei.* Abia în lumea lui istoria, perspectiva istorică, integrarea istorică a lucrurilor şi destinelor deveneau cu putinţă. Ca burghez, omul ca toţi oamenii se trezea la o nouă conştiinţă. Cine ştie dacă împletirea dintre conştiinţa istorică şi burghezie nu e un moment unic în istorie? dacă după dispariţia omului burghez va mai exista obiectivitate şi adâncime istorică? – Şi pe urmă, spre a face dreptate totală burgheziei, nu uitaţi că în ceasul ei, abia, Hegel a fost cu putinţă, acest Hegel care să povestească istoria omului ca toţi oamenii.

Într-un fel, şi până acum omul acesta refăcuse istoria, dar pe linia individualităţilor: fusese când Elpenor, când Euthydem, când un senior medieval, când Benvenuto. Dar acestea fuseseră măşti, simple măşti desprinse din procesiunea mai vastă a lumii istorice. Într-o asemenea *lume* trebuia deci integrat insul. Iar supunerea insului faţă de acest sine lărgit nu e cea faţă de un stăpân personal şi arbitrar, ca în primul ceas. Legile comunităţii, în care te scufunzi acum, sânt legile tale şi gândul tău. Aşa cum te hrăneşti din roadele pământului înconjurător şi doar ele îţi priesc, la fel trăieşti rosturile, deprinderile şi gândurile lumii sale. Sânt acolo legi de neclintit, ca legea nescrisă a Antigonei:

> Necum de azi ori ieri, ci-ntotdeauna
> E vie ea, şi nimeni ştie cum.

Să le îndreptăţeşti? Dar legile acestea *sânt.* Ce se cade şi ce nu se cade, ce e adevărat şi drept n-au nevoie de justificări prin raţiunea legiuitoare ori verificatoare. Justificarea e începutul fărădelegii. Aşa sfârşeşte „raţiunea“, în ceasul căreia sântem: la riscul fărădelegii, dacă nu se implântă ea însăşi în substanţa istoriei. La fel individualitatea, dacă nu-şi recunoaşte o substanţă comunitară, căreia îi e doar realitate şi organ.

Ajuns, ca om al burgheziei, până la capătul istoriei, sau măcar la Hegel, care-l scosese din neființă și-l făcuse îndărăt, în mările începutului. Poate de aceea îi venise în minte versul din Antigona, ca o prevestire că trebuie să ia totul de la început. Iar surprinderea sa era să vadă că nu Hegel, ca un demiurg iritat, îl precipita îndărăt, ci că, printr-o logică pe cât de neștiută lui pe atât de sigură, el se scufunda acum singur.

PARTEA A PATRA: Spirit

Introducere la spirit

E un făcut ca nimic să nu-i reuşească omului dintr-o singură dată – şi aşa nu ieşea dintr-odată la lumină nici chipul lui adevărat. *În principiu* omul e fiinţa aceasta individuală, care ia câte o întruchipare caracteristică la fiecare respiraţie a Timpului. În principiu deci, istoria lui e istoria individualităţilor. *În fapt* însă, insul singur ajunge la un ceas când nu se poate înţelege pe sine decât prin istoria comunităţilor. Şi dacă istoria individualităţilor începe cu „eu“, cu acel „ştii cine sânt eu?“ al primei conştiinţe de sine, cealaltă începe cu *noi,* cu conştiinţa de sine a familiei şi cultul morţilor. Ceva mai adânc vine să învăluie destinul individual, dar în acelaşi timp ceva mai concret: te naşti nu în mările calde ale Vieţii în general, ci în mările lumii tale.

Tot timpul, din clipa când întâlnise vidul vieţii problema omului ca toţi oamenii era să-şi găsească echilibrul în mijlocul lumii. Cu raţiunea observatoare, simţea bine că lumea e ceva de ordinul său, inteligibilă sieşi, dar o vedea în afară. Apoi, în loc să caute în afară lumea, instituia legea inimii sale; pe urmă purta cu el „lucrul însuşi“ şi-l realiza ca operă, ca lege ori măcar ca un criteriu. Dar totul era suspendat, parcă: era *despre* ceva, ori împotrivă a ceva, ori fără ceva – pe când acum răspunsul vine neaşteptat: ca ins, el nu era în mijlocul lumii, ci el însuşi era lume. Trăia în spiritul unei lumi, putea fi conştient de acest spirit, sau spiritul devenea conştient de sine în el. Iar vidul vieţii îl umple nu Viaţa, ci lumea ta.

Trăise deci *în spirit* şi nu ştia. Toate întruchipările individuale prin care trecuse, cele ale conştiinţei, ale conştiinţei de sine şi ale raţiunii, ţineau de spirit, erau abstracte din viaţa mai largă a spiritului. Şi ce e spiritul? E viaţa morală a câte unei ginţi, a unei comunităţi, a unei epoci. Să nu spuneţi însă că e o formă de particularitate; căci după cum insul nu era particularitate, ci omul se manifesta întreg în el, la fel acum spiritul e întreg în viaţa câte unei comunităţi. Vâslind cu greu în oceanul vieţii, insul ajunge, ca la o insulă a fericirii, la conştiinţa că e integrat într-o comunitate de la care ia şi căreia îi dă totul. Acum poate să se odihnească.

Sau curg şi lumile? avea şi acum să curgă el, cu insulă cu tot? Ca printr-un vis îi trecură pe dinaintea ochilor cele ce stăteau să vină: prima lume istorică, începută cu familia şi cultul morţilor, apoi lumea greacă veche,

lumea greacă clasică, lumea romană, cea medievală, lumea raţiunii naturale, a Revoluției, a eticii burgheze, toate călătorind peste timp și odată cu el.

A. Spiritul adevărat. Comunitatea

Capitolul XVI
LUMEA MORALĂ. BĂRBATUL ŞI FEMEIA

Aventura omului ca toţi oamenii se varsă într-o aventură mai vastă, cea a lumii pe care cititorul o cunoaşte bine, lumea istorică propriu-zisă. Omul se deschide singur către o asemenea lume, recunoscând: „eu nu sânt eu, o lume întreagă trăieşte prin mine“. Totuşi nu trebuie să credem că omul nostru şi-a încheiat cariera. Într-un sens, abia acum şi-o începe, dar pe o scară mai mare şi în forme mai concrete. Căci abia acum el e *om adevărat.*

Astfel, până acum n-a fost vorba decât de om în general, nu de omul concret, ca bărbat şi femeie. Era şi aceasta o abstracţiune, ca tot ce e desprins de spirit. În sânul spiritului însă, omul e om anumit şi slujeşte un rost în lume. Spiritul, care e viaţa de comunitate, se dezbină după felul cum îl priveşte conştiinţa noastră; îl vezi de-a dreptul ca în senzaţie, ai certitudinea lui nemijlocită, şi atunci capeţi, cu femeia, înţelesul unei rânduieli divine în comunitate, anume familia; sau îl vezi, ca în percepţie, în varietatea raporturilor dintre oameni, şi atunci ai cu bărbatul înţelesul uman al comunităţii, viaţa publică şi stăpânirea. De o parte femeie, senzaţie, divin, familie cu Penaţii ei, de alta bărbat, percepţie, uman, stăpânire cu ordinea ei. Ce izbitor e faptul că şi pe scară istorică omul ca toţi oamenii reface treptele începutului său ca ins: senzaţie şi percepţie. Şi ce sugestiv, poate, ca femeia să trăiască pe dimensiunea celei dintâi, în timp ce bărbatul trăieşte pe cea a percepţiei. O stranie şi adâncă logică învăluie viaţa omului.

Cu familia de o parte şi stăpânirea de alta reîncepe istoria, sau începe abia acum cu adevărat. Ele sânt principiul oricărei comunităţi. Dar ce sânt fiecare? În ce echilibru stau şi în ce tensiune intră?

Familia îşi are viaţa ei morală, aducând o pietate enigmatică în nepăsarea firii. Simpla legătură naturală dintre membrii ei nu-i dă sensul ultim, după cum nu i-l dă nici sentimentul. Te-ai putea gândi la nevoile vieţii, sau la cea de ocrotire, dar ele sânt doar mijloc către ceva mai general. Nici relaţia insului cu întregul familiei nu-i explică taina, căci scopul conştient e tot insul. Pietatea spiritului de familie e mai adâncă, ea privind *insul ca generalitate.* Nici un serviciu adus altuia, şi nici măcar opera de educaţie, ca o continuă strădanie de modelare şi pregătire a cetăţeanului de mâine, nu explică sensul moral al familiei. Acesta priveşte nu devenirea, ci

ființa insului, nu pe cel viu, ci generalitatea destinului familial; într-un sens, privește pe cel mort, umbrele. Ceea ce face ca o familie să fie ce este sânt morții ei, iar cultul moților vine să deschidă istoria. Insul viu de același sânge transfigurează moartea naturală, ridică ființa celui săvârșit la treapta de individualitate generală, iar resturile lui pământești nu le lasă pradă puterilor elementare, ci le cunună cu individualitatea netrecătoare a pământului ce domină acele puteri. Așa se îndeplinește legea divină, care nu e fără putere în fața celei umane, chiar dacă n-are îndărătul ei decât umbre.

De partea ei, rânduiala umană se individualizează în *stăpânire,* care îngăduie fiecărui membru să aibă viață proprie, deci și familiei ca element al realității comunitare. Dar totodată spiritul întregului vine să și nege independența părții. Spre a nu lăsa părțile să se izoleze în viața lor închisă, spre a le reda sensul întregului și a le face să-și simtă stăpânul, moartea, stăpânirea le scutură din când în când prin război. Spiritul le apără astfel de căderea în existența naturală, afirmându-și totodată libertatea și puterea. Dar așa, apare mai mult caracterul său negativ. Pozitivul său vine tot din familie, și aci trebuie să te întorci ca să înțelegi viața comunității.

O subtilă facere și desfacere are loc în sânul familiei. Totul se petrece în inimi – dar ce vaste sânt inimile și câte nu aduc pe lume ele! Familia apare ca relația dintre soț și soție, părinți și copii, frate și soră. Prima formă de relație este una naturală, doar imaginea recunoașterii în spirit; conținutul ei real va fi copilul, în care relația soților va dispărea. La fel este cu relația a doua, ca și cu pietatea părinților față de copii și invers; la părinți e în joc emoția de a avea conștiința realității lor în altul, ce are totuși realitate proprie; la copii, emoția de a vedea devenirea lor atârnând de altcineva, disparent însă și de care trebuie să se despartă. Amândouă aceste relații rămân prinse într-o anumită instabilitate.

Relația *pură* e abia între frate și soră, iar fraternitate există doar la om. Fratele și sora au același sânge, dar ajuns la echilibru între ei. Nu se doresc și nu și-au dat, nici primit unul de la altul ființa; sânt independenți. De aceea feminitatea are, ca soră, cea mai mare presimțire a esenței morale – și nu pe linie naturală. Un suflu de supranaturalitate e în feminin, ca soră. Ca fiică ea trebuie să-și vadă părinții săvârșindu-se, pentru a fi ea însăși; ca soție și mamă resimte ceva natural și disparent în relația ei, într-un sens și ceva accidental: nu acest om, nu acest copil, ci un om și un copil în genere sânt în joc; căci spre deosebire de bărbat, viața ei e îndreptată, în familie, tocmai spre general, pe când bărbatul are generalitatea ca om al vieții

publice şi păstrează faţă de sine şi în rest dorinţe individuale, lucru ce îi este o impuritate femeii. În schimb recunoaşterea ei în frate e neîntinată de nici o dorinţă şi de nimic particular ori întâmplător. De aceea pierderea fratelui îi e de neînlocuit, iar pietatea sorei faţă de el este supremă.

Dar relaţia dintre frate şi soră este şi graniţa familiei. Acolo unde se împlineşte un lucru începe şi disoluţia lui. – În frate, spiritul familiei se individualizează, fratele se îndreaptă spre altceva, părăsind viaţa morală imediată a familiei, spre a cuceri sau produce una conştientă de sine. El trece din rânduiala divină în cea umană, în timp ce sora rămâne păstrătoarea celei divine. Bărbătescul şi femeiescul depăşesc astfel condiţia lor naturală, încărcându-se cu o semnificaţie pur morală, potrivită celor două rânduieli. Fiecare rânduială cu individualizarea şi înzestrarea ei, aproape naturală, ca vocaţia artistului; dar acum o vocaţie de ordin mai general. Iar aceste două chemări vor însufleţi comunitatea. Într-un sens deci din familie pleacă totul şi se poate spune că rânduiala umană e pusă în mişcare de cea divină, pământescul de subpământesc şi conştientul de inconştient.

Aşadar de o parte comunitate, ca stăpânire şi familie, de alta conştiinţe individuale, ca bărbat şi femeie. În acest climat, abia, se manifestă şi făptuieşte insul. Omul ca toţi oamenii înţelege acum că *aci* şi nu în gol se împlinea tot ce trăise până acum: starea de conştiinţă, de conştiinţă de sine şi de raţiune. În particular cunoaşterea, acţiunea şi creaţia sa fuseseră în fapt ale lumii sale. Ce *observase* el şi ce cunoştea, dacă nu deprinderile, atitudinile, sensurile lumii din care se trăgea? Căci cunoaştem, chiar ştiinţificeşte, doar ceea ce am învăţat de la lumea noastră să ştim; ştim ce se ştie. La fel, *acţiunea* sa fusese, fie plăcere în sânul familiei şi necesitate în faţa stăpânirii; fie lege a inimii ce vroise să se impună comunităţii sale; fie virtute ca supunere la comunitate. Iar *creaţia* sa, cu obsesia de a reda „lucrul însuşi“ – că e artă, că e gândire, ori ceva de ordin practic –, era de fiecare dată îmbibată de sensurile lumii sale.

Totul pare astfel a fi în echilibru, între tine şi lumea ta, în ceasul dintâi al spiritului. Dacă afirmările individuale, care în fond singure aduc însufleţirea, înfrâng rânduiala obiectivă, atunci spiritul întregului intră în funcţiune şi restabileşte justiţiar ordinea. Dar nici justiţia nu e ceva străin insului. În schimb, când comunitatea copleşeşte pe ins, acesta îşi face dreptate în numele puterilor subpământene, al Eriniilor sale. De altfel o singură nedreptate adevărată, un singur lucru *străin* de el i se poate

întâmpla, unul venind din partea firii nepăsătoare: curmarea vieţii. Dar familia ştie să înfrângă nedreptatea aceasta prin cultul ei.

Lumea morală e astfel neîntinată de nici o dezbinare. Omenescul şi dumnezeiescul sânt în cumpănă. Cât vor rămâne aşa? Cum să rămână aşa?

Capitolul XVII
FAPTA MORALĂ. FRATELE ŞI SORA

Istoria începe prin cultul morţilor şi se continuă cu fapta celor vii; iar fapta aduce dezbinare. Tânărul, fratele, se desprinde de mările calde alor săi şi pleacă în larg. El nu e o simplă umbră, cum vrea spiritul de familie, nici simplă unealtă a voinţei obşteşti încorporată în stăpânire; este el însuşi, ajuns în ceasul conştiinţei de sine. De aceea îşi vrea fapta *sa*, cu riscul de a tulbura tihnita rânduială a vieţii de familie. Iar fapta sa va însemna până la urmă împotrivire, trezind înaintea ei necesitatea grea a destinului. Un zvon tragic e în toate văzduhurile, şi am putea fi oriunde în istorie, la capitolul acesta, dar sântem cu omul ca toţi oamenii, în Grecia. Aci istoria devine exemplară, ridicându-se până la o expresie de artă. Scena teatrului grec e scenă a lumii.

Cel care porneşte spre faptă ştie ce are de făcut, după cum ştie şi cel în care fapta trezeşte fapta. Dar fiecare ştie numai de dreptatea sa, potrivit cu legea care îl însufleţeşte, umană sau divină, adică, în mare, potrivit cu natura sa de bărbat ori femeie, iar nu după alegere. De la început sânt în joc caractere determinate, ce se înfruntă şi se ignoră în justificarea lor mai adâncă. Antigona, ce slujeşte divinul, resimte rânduiala umană, încorporată de Creon, drept o violenţă arbitrară, pe când slujitorul umanului vede la soră doar nesupunerea faţă de legile publice.

Substanţa morală a comunităţii s-a distribuit după două legi – cea a cetăţii, ştiută explicit, cea divină resimţită implicit – şi fiecare lege îşi are agentul ei. Dar omul ţine de amândouă, şi de aci dezbinarea sa cu sine şi vina adusă de faptă. Nu poţi făptui decât după *o* lege, şi astfel fapta ta e vinovată ca fiind parţială şi mutilatoare. *Eşti vinovat, orice ai face.* Nevinovată e doar piatra ce nu făptuieşte; nici măcar copilul.

Înţelegeţi tot ce resimte aci omul, cel de totdeauna, şi ce impresionantă pagină de istorie stă să se scrie? Întotdeauna ne aflăm, cu fapta noastră, sub riscul şi sub semnul unei vini. Vinovat nu eşti tu, ca ins anumit; porţi cu tine o vină ca exemplar al speţei umane, despicată cum este. Şi dacă peste vina

aceasta generică omul istoric trecea, căci el nu are întotdeauna în faţă-i, ca în ceasul Greciei vechi, cele două ordine, vina reapare sub alte chipuri: eşti vinovat că aparţii unei clase ori caste. N-ai făcut nimic rău şi totuşi, de îndată ce făptuieşti, eşti vinovat ca om. Acest lucru l-a spus lumii tragedia greacă.

În esenţa lor, rânduielile sânt unite, în fapt dezbinate. Simpla faptă cheamă fapta ostilă ei. Pentru că făptuitorul ignoră îndreptăţirea celeilalte rânduieli, realitatea i-o poate şi ascunde: aşa cum nu-i dezvăluie lui Oedip pe tată în ofensatorul pe care-l ucide şi nici pe mamă în regina ce va lua ca soţie. Lucrurile nu ies la lumină decât când fapta s-a săvârşit, când nici măcar tu nu mai poţi tăgădui vina ta. Erai solidar cu cealaltă ordine, neştiută ţie, şi ai călcat-o. Poate că vina e mai pură dacă, într-un fel, ştii totuşi de ordinea cealaltă, cum ştie Antigona care sânt legile cetăţii. Dar şi într-un caz, şi într-altul abia prin faptă realizezi împletirea ordinelor şi parţialitatea ta. Cu sentimentul vinei, capeţi o conştiinţă morală deplină, dar astfel ţi-ai pierdut caracterul, unilateralitatea, şi te duci la fund cu *pathos*-ul tău cu tot. Numai că totodată ai vădit şi parţialitatea celeilalte ordini. Triumful uneia din părţi ar fi o mutilare şi un dezechilibru. Justiţia absolută stă în supunerea ambelor părţi faţă de substanţa morală, ce apare acum ca putere negativă, *destin* atotputernic şi drept.

Şi iată în actul lor viu parţialitatea faptei şi echilibrul destinului, odată cu cei doi fraţi ce se combat, Eteocle şi Polynice. Tânărul iese din natura cea fără de conştiinţă a familiei, spre a deveni un ins al comunităţii. Dar că aparţine încă naturii de care s-a desprins o arată faptul că e dublat de fratele său, cu drepturi egale la domnie. Iar dreptul lor egal îi prăbuşeşte pe amândoi, căci sânt deopotrivă de nedrepţi în fapta lor. Omeneşte a căzut în vină cel care a atacat comunitatea sa; împotrivă-i are dreptate cel care îl priveşte doar ca ins desprins de comunitate. Dar şi primul îl priveşte pe acesta aşa, chiar dacă îl vede în fruntea cetăţii, căci îl condamnă ca legând de persoana lui viaţa comunităţii. Amândoi cad şi cetatea rămâne. Totuşi ea va cinsti pe cel care s-a găsit între zidurile ei, pe celălalt nu. Şi atunci cetatea intră în conflict cu legea divină, ce are cu ea umbrele.

La început legea divină e înfrântă, în persoana Antigonei, de cea a lumii, a cetăţii; numai că aceasta se primejduieşte singură, de vreme ce ea însăşi îşi are obârşia în puterile subpământene. Triumful cetăţii va fi şi înfrângerea ei. Cel mort găseşte unealta care să-l răzbune, de aceeaşi tărie cu comunitatea: sânt alte cetăţi, vecine, ale căror altare au fost întinate cu

resturile pământeşti cărora nu li se dăduse cinstirea cuvenită, resturi aduse de câini şi păsări – iar cetăţile acelea lovesc acum cu război pe cea care a călcat pietatea familială.

Rezultatul înfruntării lumilor, adusă de faptă, este prăbuşirea uneia din ele, a cetăţii care negase legea divină şi pe care acum aceasta o neagă la rândul ei; este deci prăbuşirea amândurora. Dacă însă aci înfruntarea lumilor a apărut deschis şi patetic, ea se petrece întotdeauna şi cu acelaşi rezultat în zonele mai ascunse ale comunităţii. Ce subtil subminează principiul feminin, chiar în formele sale mai joase, o cetate care îl subminase. Căci femeia nu se împotriveşte cetăţii numai cu subpământescul ei, ci şi cu agenţii ei în viaţa publică. Pentru că cetatea se desprinde de Penaţi şi macină familia, care era totuşi elementul ei, femeia – această eternă ironie a vieţii publice – se răzbună. Ea ştie să prefacă prin intrigă scopul obştesc al stăpânirii într-unul privat, convinge pe conducător că statul e bunul lui şi-i redă un sentiment de familie în cele publice. Alteori suscită la viaţă pe câte un Alcibiade.

Surori bune ale Antigonei, în felul lor, reginele şi favoritele prefac, pe cei ale căror înţelepciune şi maturitate îi pusese în fruntea treburilor, în obiect de batjocură şi adversitate pentru tinerimea necoaptă, din sânul căreia tot femeia ridică şi pune în valoare pe fiu, pe frate şi soţ. Stăpânirea nu se poate menţine decât oprimând acest spirit al protestului individual, dar tocmai că îl intensifică astfel. Rebelul ar fi totuşi neputincios dacă stăpânirea însăşi nu l-ar recunoaşte drept izvor de forţă al ei şi nu l-ar folosi în înfruntarea cu război a altor comunităţi, cerându-i participarea şi sacrificiul. Căci războiul afirmă dreptul comunităţii asupra inşilor, dar trezeşte totodată spiritul de disoluţie a ei. Tânărul cel viteaz – erou al femeii – iese pe primul plan. Acum vigoarea naturală şi ceea ce pare a fi un hazard al luptei vin să hotărască de soarta câte unei comunităţi, cu sensurile ei cu tot. Numai că spiritul comunităţii s-a şi prăbuşit.

La fel cum Penaţii s-au resorbit în spiritul comunităţii, aceasta se resoarbe acum într-o generalitate simplă şi moartă, în mase umane, unde viu n-a mai rămas decât insul. Cetăţile cad una câte una în faţa celei mai mari – a Romei.

Aşa se sting pe rând cetăţile antice. Mişcate dinăuntru de neliniştea spiritului ce le însufleţeşte, cu dezbinarea lui, ele îşi căutaseră afirmarea doar în imediat, la nivelul naturii – în oraşele acelea pe măsura imediatului –şi ajungeau la afirmarea forţei lor naturale, spre a fi îngrădite, înăbuşite şi

desființate din afară, de spiritul care depășise condiția naturii. Cetățenii lor supraviețuiau, dar nu cu spiritul comunității lor, ci drept simpli cetățeni ai unei lumi mai generale, atomi ai unei societăți, ai unui imperiu.

Capitolul XVIII
STAREA JURIDICĂ.
UN CETĂȚEAN ÎNTR-UN IMPERIU

Civis romanus sum, se gândi omul, trezindu-se din nou în lumea romană. Curg așadar și comunitățile, nu numai indivizii.

Comunitățile de la începuturile istoriei duc singure la lumea greacă, iar aceasta, cu disoluția ei, deschide către lumea romană. Sau: de la cultul morților treci la cultul zeilor și te îndrepți spre cultul imperial. Sau încă: familia întemeiază cetatea, aceasta distruge spiritul de familie, dar familia macină cetatea și amândouă cad pradă disoluției, violente ori nu, ce lasă în urma ei doar cetățeni ai unei lumi cosmopolite. Dinăuntrul ei așadar *comunitatea* se mișcă singură către *societate.* E o lege statornică a comunităților de a trece în societate – cum s-a spus –, dar exemplară devine ea în trecerea de la lumea greacă la lumea romană. Acum se întemeiază statul cel vast, vor apărea relațiile juridice între cetățeni, insul se va concentra asupra bunului său, iar dreptul, atât de legat de verbul „a avea“, va fi creația principală a lumii acesteia. Căci dreptul este expresia pierderii de substanță a oamenilor și a diluării lor în masa societății.

Din toată densitatea lumii morale, cu sensuri religioase și umane, au rămas doar persoana și relațiile între persoane. Generalitatea s-a pulverizat în atomi și toți inșii sânt egali între ei, toți fiind persoane juridice. Pe scena cea mare a lumii a rămas sinele individual, a cărui unică problemă este, ca în ceasul dintâi al conștiinței de sine, recunoașterea sa de către alt sine. Doar așa capătă fiecare greutate și substanță – dar ce săracă și exterioară substanță! Renunțarea aceasta la o substanță și realitate mai vastă, de care să țină insul, îi mai apăruse omului ca toți oamenii, cu stoicismul și cu „libertatea de gândire“, care rezultau din dominație și sclavie, cum rezultă acum „persoana“ din conflictul comunităților și din noua formă de viață a spiritului. Dar în timp ce, cu stoicismul, omul trăia pe plan individual momentul acesta, acum îl trăiește într-o lume reală, o societate bine determinată în istorie, cum era lumea Romei.

Cel care simte o asemenea logică a istoriei, ca şi reluarea ei în cercuri tot mai largi, nu se poate mira să vadă că starea juridică de acum reface căile stoicismului de mai înainte. Stoicismul ducea la libertatea de a gândi şi chiar de a tăgădui orice, deci la rătăcirea de la un conţinut la altul. La fel, acum, rămâne libertatea vidă a persoanei, în timp ce conţinutul poate fi oricare. Esenţiale sânt raporturile, nu realităţile, în orice societate. Şi atunci, se întâmplă şi pe scara comunităţii istorice ceea ce se întâmpla conştiinţei individuale, care trecea de la stoicism la scepticism şi apoi la sfâşiere: persoana, fericită o clipă să se vadă în societate respectată, susţinută juridic şi pusă pe primul plan, îşi înţelege apoi vidul şi precaritatea, în pustiul împărăţiei în care se află.

Ce-i rămâne persoanei, în lipsă de orice conţinut, este posesiunea, în toată varietatea ei. E singurul lucru stabil; *a avea* fixează pe om, în clipa când *a fi* nu-l mai susţine. Căci sântem poate, ca oameni, jocul câtorva verbe auxiliare şi locul disputei lor. Aci învinge „a avea“, în omul ca toţi oamenii. Iar în urma verbului acestuia auxiliar venea întreg cortegiul de legi, măsuri, cutume, prescripţii, sentinţe şi jurisprudenţe ale dreptului, venea Codul. Şi totuşi posesiunea, oricât de garantată juridic şi ea pe de o parte, oricât de personală pe de altă parte, are ceva precar în ea. Adevăratul conţinut al bunului meu – fie că e posesiunea exterioară, fie că sânt darurile mele şi caracterul meu, ceea ce „am“ în mine – stă la dispoziţia altcuiva, Dacă am titlul lor juridic şi eu însumi sânt, ca persoană, subiect juridic, îndărătul meu stă un subiect *politic.* Mizeria de totdeauna a stării de drept este că sau slujeşte, sau atunci cade în faţa stării de fapt.

Într-adevăr, în universul acesta haotic, de atomi personali, există un centru – un simplu punct şi el – care dispune cu adevărat de lucruri şi de tine. E conducătorul politic, este mâna de conducători, sau este împăratul. Cel ce-şi pierde patria cade în lotul împărăţiilor. Împăratul e o fiinţă singulară şi el, dar faţă de vidul celorlalte persoane ţine loc de esenţă reală. Nu se ajungea oare până la cult imperial, cult al persoanei, la Roma? Dacă el e persoană, e totuşi una faţă de *toate* celelalte la un loc, care sânt adevărate doar în generalitatea pluralităţii lor. La rândul lor aceste persoane alcătuiesc generalitatea celei dintâi, dându-i conţinutul. Şi iată atunci pe împărat ţinând în frâu persoanele, ce altfel ar cădea în anarhie, dar iată-l pe el însuşi simplu subiect uman, principiu de anarhie şi arbitrar.

Căci stăpânul acesta nu are cu adevărat conştiinţa puterii sale decât desfigurând. (Neron şi Caligula sânt împăraţi autentici şi ei.) Forţa sa nu

rezidă în forţa de unificare conferită de spirit, în care s-ar recunoaşte cu toţii. Conştiinţele de sine sânt departe de a se recunoaşte în el, îşi păstrează rigiditatea şi se refuză oricărei solidarizări. Sânt legate de împărat negativ, silnic, printr-un simplu spectru de consistenţă. El le e mai degrabă duşmanul. Iar dacă persoana îşi simte cu adevărat, în acest ceas, lipsa ei de substanţă, de vreme ce n-are greutate decât printr-un astfel de stăpân, ce poate fi în inima unui stăpân care există doar prin ceea ce pustieşte? „Ce artist piere cu mine!“ spune împăratul acela murind. Toţi fuseseră, în bine ori în rău, numai artişti, ca Neron.

În virtuozitate – juridică, politică, militară ori economică, în virtuozitatea de a reţine anarhia şi de a diviza duşmanii – sfârşesc totdeauna „societăţile“ şi sfârşea imperiul Romei. Pe alte dimensiuni, omul ca toţi oamenii regăsea nefericirea de a şti că adevărul său ca ins e în afară de el şi de a vedea că el nu e decât un lucru, aproape o ţeastă, ca în experienţa sa rasială. Dar acum, nici o raţiune şi nici un Aristotel nu veneau să-i mai dea iluzia că poate înfrunta singur lumea cea vastă. E adevărat că umbra lui Aristotel se întinde peste toată lumea medievală ce stă, în veacuri lungi, să apară. Dar pe scara comunităţilor refacerea e mai trudnică şi nespus mai puţin imediată. Totul, începând cu prefacerea şi facerea de noi neamuri, va aduce mijlocirea. Creştinismul însuşi, ce apare, nu e decât o uriaşă refacere în numele şi sub semnul Mijlocitorului.

Omul, ale cărui sensuri şi valori sânt acum *în afară* de el, trebuie să şi le însuşească, să se modeleze şi să se supună *culturii*, în sens larg. Lumea cultului a murit. Din învălmăşeala acelei prăbuşiri se ridica, lent, o lume a culturii.

B. Spiritul înstrăinat. Cultura

Capitolul XIX
TEMPORALUL ŞI SPIRITUALUL

Noi nu pierim, dar zeii noştri mor fără întoarcere. Mureau acum zeii cei vechi, iar lumea antică a cultului şi a imediatului murea, făcând loc unei lumi creştine a mijlocirii şi culturii. Cultul imperial era ultima formă de cult cu putinţă, una degradată. O lume de valori mai generale lua locul zeilor locali – lumea universalităţii medievale. Acum Dumnezeu era al tuturor neamurilor, istoria o făceau toate seminţiile, nu o mână de oameni de la Roma, şi omul ca toţi oamenii simţea – pentru a câta oară? – că totul era de luat de la început. (Poate că şi azi, în veacul XX, adăugăm noi, ne pregătim să trecem din lumea împărăţiilor şi a zeităţilor naţionale în cea a culturii şi modelării. Către ce?)

Într-o lume fără substanţă şi fără echilibru, cum se regăsea lumea de după Imperiul Roman, omul e *altundeva* decât îi e dat. Dacă nu se înstrăinează şi se educă, dacă rămâne ce este în imediat, atunci cade pradă stăpânitorilor şi anarhiei. Un sentiment de exil se întindea peste lume. Anticul trăise într-un „acasă“, pentru el exilul echivalând cu moartea. Acum nimeni – decât cei ce trăiau provizoriu în nevinovăţia seminţiilor, câteva triburi germanice – nu mai ştia de angajarea antică în substanţă.

Oamenii nu erau în ordine, deci trebuia să se deschidă către ea. Dar, ca şi la antic cu rânduiala sa lumească şi cea dumnezeiască, ordinea spre care năzuiau era îndoită: temporală şi spirituală. Omul se vedea deopotrivă năzuind spre cele două ordini, ce-i erau străine, cum străine între ele le socotea şi inima sa. Ca două istorii deosebite, a temporalului şi a spiritualului, avea să le trăiască el, fără să ştie că vor sfârşi într-una singură.

Temporalul

Povestea Evului Mediu începe, aşadar, cu oameni pe care nu egalitatea lor juridică de cetăţeni ai unui imperiu îi califică, ci meritele lor personale, într-un sens puterea lor de a se modela şi educa. Cultura pleacă de jos, de la disciplina de sine, de la îngrijirea bunului său ca şi a naturii sale umane, de la felul cum ţii sabia în mână, cum înfrunţi pe oameni şi cum ştii să te depăşeşti. Câtă cultură ai, atâta realitate şi putere. Asta ştia lumea

singuraticilor, de la începuturile Evului Mediu, care trebuia să se afirme luptând şi făcându-şi loc în lume.

Pentru astfel de inşi, încă de la început unele sensuri de viaţă apar ca bune, altele ca rele: unele îi sporesc, altele nu. Bune sânt sensurile valabile pentru toţi, cele care, ca aerul, creează o atmosferă unde toţi pot respira; rele sânt sensurile ce ne dezbină, instabile şi alunecoase ca apa. Bună la prima vedere este puterea de stat, adică ordinea publică pe care o creăm şi slujim; rea, tot la prima vedere, este bogăţia.

Dar ce-i rămânea omului medieval decât să se califice potrivit uneia sau alteia din cele două rânduri: onoruri sau bogăţie? Iar omul ca toţi oamenii retrăia, pe scară istorică, dezbaterea ce-i apăruse mai înainte în sufletul său de mic senior medieval, aflat în castelul său pe o râpă. Ce e de întreprins? Să-şi ia plăcerea? sau să slujească? Dar puterea de stat, care e opera tuturor, poate funcţiona şi ea, odată înfăptuită, ca bogăţia, în interesul unuia, deci devine rea; bogăţia în schimb, expresie a egoismului şi a dezbinării de ceilalţi, sfârşeşte în realitate spre a fi în folosul tuturor, deci ar fi bună. Atunci ce e bun şi ce e rău?

Bună e adecvaţia, fie la puterea de stat, fie la bogăţie; rea e inadecvaţia la ele, deci cu sine. De aci, cele două întruchipări ce ies atât de izbitor la lumină în Evul Mediu: conştiinţa *nobilă* şi cea *josnică.* Prima găseşte ceva adecvat sieşi în forţa publică şi se supune servind cu pietate; la fel, în avuţie găseşte un mijloc de afirmare a sa şi de aceea e recunoscătoare suzeranului care i-a acordat-o. Conştiinţa josnică, în schimb, vede simplă dominaţie în suzeran, îl urăşte şi e gata să se răzvrătească dacă poate; iar în bogăţie vede doar o satisfacţie trecătoare, nu o învestire mai adâncă a fiinţei sale. Noi, cei care povestim, ştim că nu nobilul incorpora neapărat conştiinţa nobilă, ci mai degrabă cel care avea să fie numit mai târziu „l'honnête homme"; şi mai ştim că în tensiunea ce se deschidea între nobil şi omul de rând se reedita, în secole lungi, ceva din lupta dintre stăpân şi sclav, unde nu primul dădea până la urmă măsura omului. Dar tocmai de aceea istorisirea noastră poate urma firul istoriei şi să înceapă cu nobilimea.

Pentru nobilimea din prima parte a Evului Mediu, puterea de stat şi onoarea stau pe primul plan. Nobilul renunţă la unele din titlurile sale individuale, se „educă" în spiritul vieţii publice şi capătă stima celorlalţi şi a sa. Prin gestul *său,* puterea câte unui senior, fie el chiar „rege", devine reală; căci recunoaşterea stăpânirii face stăpânirea. Sântem încă în ceasul când nu există cu adevărat monarh, ci nobilimea e dominantă. Acum nobilul e

vasalul cel mândru, ce se dăruie pentru onoarea lucrului mai degrabă decât a unei persoane anumite. Limbajul său ar fi sfat, pentru binele tuturor, dacă nobilul ar avea cui să-l dea și dacă n-ar conta mai mult fapta sa decât vorba. Veacuri întregi avea să fie așa.

Ce se întâmplă însă astfel este că nobilul nu-și sacrifică și voința sa mai adâncă, spiritul său de castă. Dacă vorbește despre binele general, și-l rezervă în fapt pe al său, cade în inadecvație cu puterea de stat și începe să aibă ceva din conștiința josnică și din spiritul ei de rebeliune – cum s-a întâmplat cu nobilimea dinaintea monarhiei efective. Prin urmare conștiința nobilă nu s-a educat încă deplin, chiar dacă e gata să-și sacrifice viața. Ea trebuie să se sacrifice cu cugetul ei intim cu tot, iar aceasta se face doar prin limbaj. Sau, istoricește: nobilul trebuie să devină, cum a și devenit, curtean.

Căci adevărata educație, adică înstrăinare de sine și supunere la valori generale, o dă *limbajul*. El era poruncă în lumea veche, cea morală, era sfat în cazul nobilului, dar acum, cu lumea curtenilor, trebuie să fie limbajul supunerii, care oferă total pe ins. Prin limbaj capătă realitate spiritul câte unei lumi. – Inițiativa de a face din puterea de stat ceva viu și personal pornește deci tot de la nobil, care-și vrea educația deplină. Eroismul serviciului se preface într-unul al supunerii; căci îți trebuie eroism spre a renunța la tine și a „face“ un domnitor, dându-i conștiința că el, persoana aceasta, este și o generalitate. Prin supunerea în limbaj și prin serviciul vorbit, de persuasiune, nobilimea din a doua parte a Evului Mediu creează, împotriva ei chiar, monarhul absolut. Iar limbajul face ca anonimatul puterii de stat să aibă nume propriu: Laurențiu Magnificul, Ferdinand Catolicul ori, mai târziu, Ludovic al XIV-lea. În timp ce împăratul era împărat, adică mai degrabă o funcție, monarhia absolută e a unei persoane anumite, căreia nobilii îi devin podoabe și îi *spun* statornic ce este ea.

Și acum? Totul e în echilibru o clipă, apoi se răstoarnă. Puterea de stat s-a concentrat în mâinile cuiva, dar se redistribuie nobililor ce au făcut-o cu putință. Ea devine ceva din speța contrariului ei, a *bogăției*, luându-i tot mai mult caracterul. Nobilii și-o împart între ei, iar dacă un moment au părut că renunță la ei înșiși, acum cer cât mai mult pentru ei și cu lumea lor. Josnicul triumfă în nobil, iar puterea de stat decade în bogăție. Și decade chiar la propriu, căci monarhul absolut înzestrează cu averi și pensii pe curteni, punând accentul pe bogăție și făcând loc spiritului burghez în lume.

Acum bogăția stă pe primul plan: Florența, Spania, Franța de la Ludovic al XIV-lea înainte. La început conștiința nobilă nu-și vede inadecvația; ea e

încă nobilă în sensul că e recunoscătoare binefăcătorului, ca primindu-şi învestirea de la puterea de stat şi „pentru merit“. Numai că bogăţia readuce pe individ la sine şi la problematica sa. Ce a devenit el? S-a înstrăinat pe sine şi a căpătat în schimb un bun prin care nu se defineşte şi care de altfel ţine de capriciul unui binefăcător. Fiinţa nobilului se revoltă: se vede în toată decăderea ei şi e sfâşiată, josnică, întocmai unui client de rând.

Căci în ceasul bogăţiei, nu doar monarhul împarte favoruri şi bunuri: lumea se umple de clienţi şi patroni –, cu patroni aroganţi, ce ştiu că reprezintă totul pentru alte destine şi cred că pot cumpăra pe ceilalţi cu o binefacere sau un ospăţ, uitând însă că dispreţul lor faţă de om se întoarce asupră-le. Iar aci, ca faţă de puterea de stat, intervine limbajul; şi la fel cum în faţa stăpânului sclavul se refăcea prin muncă, în faţa bogăţiei clientul ţine să redevină om prin limbaj, prin caracterul subversiv al *spiritului* ce ştie să destrame totul. E tot limbajul linguşirii, dar acum al celei josnice, căci linguşitorul nu crede în ce spune. E limbajul pur, gol, al curtenilor fără prea mult rost social, al saloanelor, al intelectualilor burghezi şi al clienţilor. Felul cum formulezi lucrurile e acum totul, ca în marile epoci de descompunere, în ceasul Ecclesiastului sau al sofiştilor. Nici putere ori bogăţie, nici bine şi rău, nici nobil şi josnic nu mai au sens. Totul se poate răsturna. Singurul lucru ce păstrează identitatea e cugetul gol, ce susţine cu egală îndreptăţire orice, ca în *Nepotul lui Rameau* al lui Diderot. Spiritul e totul şi se poate vorbi cu spirit despre orice.

Conştiinţa cinstită continuă să creadă că mai există pe lume adevăruri, dar se arată astfel naivă, „incultă“, lipsită de subtilitate. Ea nu ştie care e adevărata forţă şi virtute a spiritului şi e dezarmată în faţa libertinului. Dacă îi vine în minte să dea exemple de adevăr şi bine, dovedeşte că adevărul şi binele sânt un fel de specii (*des espèces de…*, cum spune francezul), şi nu generalităţi. Binele şi adevărul sfârşesc în anecdotic. Iar în numele unor astfel de valori, nu poţi cere spiritului „cultivat“, rafinat, aşa cum se pretinde a fi libertinul, să se întoarcă la simplitatea inimii ori nevinovăţia naturii, cum vrea Rousseau. Nu te poţi adresa decât spiritului ca spirit, cerându-i să se depăşească.

Dar spiritul depăşeşte singur criza aceasta a spiritului. Gândul vanităţii tuturor lucrurilor e van el însuşi. Rămân insul ca atare şi gândul ca atare, insul cu interesele lui, gândul cu forţa lui totuşi, o forţă ce poate transcende şi lumescul. Medievalul a năzuit spre putere şi stat şi bogăţie, în ordinea temporalului, s-a educat prin sacrificiul către ele, în sensul ridicării sale la

generalitate, și s-a trezit cu gândul gol și eul gol, la capătul acestui proces istoric. Dar gândul stă gata să izbucnească în proclamarea „luminilor naturale“, iar eul gol să întreprindă o revoluție. Amândouă vor încheia povestea Evului Mediu.

Spiritualul

Numai că aceeași etapă de viață istorică, de la sfârșitul Antichității până la modernitate, se împlinea pe alt plan, sub alt cer. Paralel cu cultura în temporal, se desfășura una în spiritual, și în timp ce omul ca toți oamenii trăia și se educa într-una, el ținea într-un fel și de cealaltă, ele fiind acum deosebite, nu solidare ca în Antichitate. O istorie a Bisericii venea să dubleze pe cea a temporalului, amândouă întâlnindu-se, sprijinindu-se ori combătându-se și rămânând două, până ce sensurile lor eliberate se vor înfrunta pentru o ultimă dată violent, spre a se contopi apoi.

Într-adevăr, lumea medievală e una a *credinței* și a manifestărilor ei în istorie. Credința e mai mult decât religiozitatea „conștiinței nefericite“, care era simplu sentiment și năzuință subiectivă; mai mult decât familia de umbre a lumii antice. Credința afirmă un *alt* plan de realitate. Tocmai de aceea ea nu e religia absolută, care va unifica lumile, ci doar credința în altă lume. Dar așa cum este, credința pură, ținând deci de un act de gândire, ca și stoicismul antic, ce precedă cu puțin creștinismul și care lasă conținutul indiferent pentru gândire, în timp ce credința creștină aduce o evaziune din temporal și reprezentarea unui plan de dincolo, în care să încapă odihna.

Dar întreaga lume medievală e zdruncinată, în ordinea spiritualului, de faptul tocmai că în credința creștină sânt două fețe: una de pătrundere intelectuală, s-o numim *gnoză* dacă ne gândim la elementul gnostic, de cunoaștere, luat de creștinism din filozofia greacă, altă față, credința propriu-zisă. Pătrunderea intelectuală n-are nici un conținut; credința ar rămâne să aibă conținut fără înțelegere: *credo quia absurdum.* Dar ele se ciocnesc neîncetat, căci în măsura în care obiectul credinței este esența lumii, credința este *gândire* și ea, chiar când se ignoră și chiar când îți reprezintă esența ca un Dumnezeu de dincolo de lume.

De altfel nu sânt acestea două, gnoza și credința, la rădăcinile creștinismului și prezente peste tot? întreaga istorie a Bisericii este, atunci, lupta cu dușmanul dinăuntru, cu gnoza, cu pătrunderea intelectuală. Istoria Bisericii e una a ereziilor și a spiritului de erezie, din veacul al IV-lea până

dincolo de Port-Royal. Căci feței de credință, spiritul de cunoaștere îi apare drept eretic. Iar toate ereziile încep și sfârșesc cu Trinitatea.

Veți spune: ce are un om ca toți oamenii cu Trinitatea, cu *filioque*, cu îngerii, cu harul? Dar asta este istoria! Arianismul și conciliile, bogomilismul și Albigensii, Bizanțul, ca și Huss, Luther și Calvin, Port-Royal sau Pierre Bayle – ce istorie mai adevărată știți? Că puteți căuta ceva *îndărătul* momentelor acestora, e adevărat; dar istoria noastră reală nu e fără ele.

De aceea a fost hotărâtor pentru lumea noastră felul cum au înțeles divinul credința propriu-zisă și gnoza. Credința, mai întâi, a pornit de la obiectul ei suprem, Dumnezeu-Tarăl, în sânul căruia sânt și se desfășoară toate. Realizându-se însă, adică întrupându-se cu Fiul, divinul devine ființă pentru alții. Iar abia revenindu-și la sine, ca Duh Sfânt, divinul poate fi înțeles ca activ în sânul lumii. Fără întrupare și înălțare ca duh, Dumnezeu ar fi rămas străin conștiinței credincioase. Așa însă, divinul capătă realitate și pune pe credincioși în relație cu realul, cu temporalul tocmai, în care s-a întrupat. Credinciosul va căuta, fie prin viața monahală (atât de întinsă în Evul Mediu, piesă de istorie și ea), uniunea cu divinul, fie o va căuta în sânul comunității, unde Duhul Sfânt e totul.

Dar gnoza tocmai de la această a treia ipostază, a Duhului Sfânt, pleacă. Gnoza gândește și ea divinul în el însuși, spre a-l explica și a-l raționaliza, punându-l ca logos. Pe de altă parte, față de lume, ea vine ca un îndemn către toate conștiințele să se ridice la nivelul de pătrundere și explicare a lucrurilor, la luciditate; căci pentru gnoză nu mai contează deosebirile individuale, ținând de animalitatea din fiecare: aptitudini, talent, geniu, pe care le valorifica Renașterea, ci oricine poate fi părtaș la cele ale cugetului (cum era în cazul „rațiunii ce dă legea“), iar cultura e valabilă pentru toate conștiințele, ca și religia. De aceea gnoza se aliază de fapt cu credința, în sensul acceptării *unui fond comun în oameni.* Gnoza e credința în sămânța divină din cugete. Iar ea spune tuturor: „Fiți cu adevărat ceea ce sânteți în principiu, ființe raționale.“

În însăși istoria Bisericii apărea, atunci, tendința de a se apropia de cea a temporalului. Tendința putea fi reprimată oricât, ca ținând de spiritul de erezie; ea nu era mai puțin activă și educativă, în sânul spiritualului chiar. Lărgirea spre o rațiune comună, spre umanism și lumini se petrece atât în ordinea temporalului, cât și în cea a spiritualului, astfel că la capătul Evului

Mediu poţi spune: spiritualul însuşi dezbate cu sine în plin temporal. Şi dezbate atât de violent, încât mişcă din toate încheieturile lumea.

Capitolul XX
LUMINILE

Credinţa şi spiritul de cunoaştere – ce dramă stau ele să creeze acum în istorie, ca şi în conştiinţa omului de rând! Solidare în adâncul cugetelor, ca ţinând amândouă de gândire, ele se vor dezbina şi ciocni în sânul spiritului acestuia „înstrăinat“, în perioada dintre Renaştere şi Revoluţie. De partea spiritului de cunoaştere va veni temporalul, care însă sfârşeşte, cu cultura sa, la afirmarea goală a eului. De partea credinţei rămâne religia, pe care însă cugetele n-au gândit-o deplin şi care e încărcată de întuneric. Iar raţiunea, scoasă la lumină, scoasă *ca* lumină, atât din temporal, cât şi din spiritual, vine să risipească în lume întârziatele umbre medievale.

Când se maturizează, spiritul de cunoaştere devine *iluminism* care, cu luciditatea lui, se îndreaptă împotriva obscurantismului credinţei, într-o neştiută luptă frăţească. Iluminismul n-are nevoie să combată cultura temporalului, căci ea se măcinase singură, reducându-se la câteva vorbe de spirit, care de fapt nu rezistă nici ele în faţa duhului lumii largi. În schimb credinţa îi stătea în cale. Prejudecăţi, în general, ştiuseră să combată şi scepticismul ori idealismul, care sânt tot atâtea iluminisme ce se ignoră; dar acum era de combătut, organizat şi necruţător, sistemul de prejudecăţi şi superstiţii ce dominase prea multă vreme lumea: fie cele naive, ale mulţimii, fie cele perfide ale preoţimii, fie cele interesat cultivate ale tiranilor.

Cu mulţimile, iluminismul nu se luptă efectiv. Le cucereşte lent, el fiind în principiu una cu gândul lor mai adânc. N-are decât să le înlocuiască falsa lor judecată cu una „justă“, ceea ce se face pe nesimţite, printr-o contagiune de la bun-simţ la bun-simţ. Într-o bună zi, masele văd că li s-au aruncat idolii peste bord, aşa cum se întâmplă cu Trinitatea, care încetişor e înlocuită cu treimea Adevăr, Bine, Frumos. Omul simte că a lepădat de pe el o piele şi atâta tot. – În schimb cu ceilalţi duşmani, cu tiranul şi mai ales cu unealta lui, preotul, iluminismul poartă luptă deschisă. Aci el trebuie să tăgăduiască credinţa din care se desprinsese şi, fără să ştie, riscă să se tăgăduiască şi pe sine. Căci el tăgăduieşte obiectul credinţei, pe Dumnezeu, în loc să-l facă străveziu. Iluminismul tocmai că ar avea nevoie de un obiect

universal, fie că-l numește Dumnezeu ori altfel, dar e atât de orbit în lupta sa încât nu vede că în religie e vorba de propriul său obiect.

Astfel, iluminismul are dreptate să spună credinței că Dumnezeu e propriul gând al conștiinței; dar nici credința nu spune în fond altceva decât că e gândul nostru mai adânc, cel în care ne regăsim. Iluminismul are dreptate să trimită pe om la sensul lui de ființă gânditoare, dar credința face la fel. Iar dacă iluminismul cere o mijlocire și o străduanie spre a scoate la iveală esențialul din noi, nu o cere în felul ei și credința, prin disciplină și supunere la spiritul comunității? În orice caz afirmația iluminismului că în credință Dumnezeu e dat din afară, printr-o înșelăciune a preoților, e absurdă. Când vezi în credință expresia *intimității* omului, nu încape minciună. Nu poți minți un popor întreg asupra năzuințelor lui. Poți minți asupra unor fapte întâmplătoare, dar nu asupra cugetului intim al unei comunități.

Iată ce nedrept e iluminismul în general. Iar în amănunt, e tot atât de nedrept. De pildă, el atribuie credinței, în ce privește pe Dumnezeu, idolatrizarea unei bucăți de piatră, de lemn, ori prefacerea Duhului Sfânt în lucru pieritor, ceea ce credința tocmai că *nu* face, căci duhul, nu lucrul îi e totul. Sau, în ce privește legătura omului cu divinul, iluminismul spune că e ceva accidental, ținând de mărturia câtorva, a apostolilor de pildă, ori de păstrarea neștirbită a unei tradiții și interpretări. Dar iarăși, certitudinea credinței e în *spirit,* iar când ea se angajează în dovezi istorice (ca în secolul XIX, adăugăm noi) atunci arată că a și fost contaminată de iluminism. În sfârșit, privitor la fapta credinciosului, iluminismul găsește absurde mortificările și renunțările la satisfacții naturale, spre a arăta că ești deasupra lor; căci nu poți fi deasupra lor cu totul, și atunci rămân doar ceva simbolic. Dar nici cu intenția goală și gândul gol, cum vrea iluminismul, nu are prea mult sens să rămâi.

Totuși aceasta e calea de realizare a iluminismului: de a tăgădui orice îndreptățire credinței, spre a se institui el în locul ei. De aceea, să-l vedem acum în ce afirmă el. Într-adevăr, când orice prejudecăți și superstiții ar dispărea din lume, ce ar pune iluminismul în loc? Trei lucruri: 1) În locul Dumnezeului credinței ar pune ființa fără nici o determinare, *l'être suprême.* 2) Acestei esențe vide i-ar opune lumea reală și individuală, certitudinea sensibilă, de la care pleacă întotdeauna omul ca toți oamenii. E încrederea în real, așa cum o găsea omul de la Renaștere încoace. 3) În fine, cu aceste două ființe, poți spune fie că realitatea de aci ți-e totul, așa cum e

ea, fie că ea e ceva doar relativ, existând pentru altceva, deci urmând să fie „transformată“ și folosită.

Și de fapt iluminismul face amândouă afirmațiile, dând astfel conceptul de *utilitate,* central la el. Fiecare lucru e și scop, și mijloc, iar omul, care e animalul conștient de această stare de lucruri, se ivește pe lume ca să se folosească de toate. Folosința sa e cu măsură, căci el are rațiune; dar o măsură de așa natură încât să-i îngăduie a obține ca și nemăsuratul satisfacției. La rândul său, după cum el folosește totul, omul e și el membru folositor al lumii semenilor săi. Deci totul pe lume e și scop, și mijloc, iar religia ca legătură cu absolutul ar exprima, după iluminism, tocmai această conformitate și armonie a lumii.

Un asemenea rezultat pozitiv al iluminismului apare credinței la fel de revoltător ca și critica îndreptată asupră-i. Să nu vezi în divin decât vidul și să pui peste tot utilul e platitudinea însăși, încă una mărturisită. Credința păstrează, de partea ei, dreptul divin al gândirii de a căuta identitatea cu sine a lucrurilor și a ființei lor ultime; dar iluminismul are, de partea sa, dreptul uman al conștiinței de sine de a pune în discuție și a discuta orice, iar tăria sa e de a putea gândi în principiu și pe adversarul său. În fond el nu vine cu principii proprii, ci doar arată credinței că nu s-a luminat asupră-și. Dar nici el nu e destul de luminat, căci altminteri nu s-ar comporta doar negativ față de credință.

Oricum, cu criticile sale, pe care credința le simte într-un fel venind dinăuntrul ei, iluminismul domină pe adversar. Credința e sfâșiată și cugetul ei curat e întinat de realități sensibile sau de cutezanța intelectului și a voinței. De fapt, credința trăiește între o percepție somnambulică și una trează a lucrurilor, iar tot ce i se întâmplă este că luciditatea ei se accentuează. Ea își pierde astfel conținutul, ca în acel veac al XVIII-lea; regatul ei e pustiit și cerescul e invadat de pământesc, căruia îi restituie bunurile luate. Credința rămâne o simplă năzuință către un dincolo gol, ca și vidul iluminismului; numai că ea e întristată, pe când iluminismul e satisfăcut. Dar și el se va contamina de la credință, regăsind ceva din insatisfacția ei. Căci în el se naște acum năzuința de a gândi și *altceva* decât o esență goală, de a făptui și altfel decât individual și de a realiza și altceva decât utilitatea anonimă.

*

Triumfător asupra credinţei, dinăuntrul şi din afara ei, iluminismul se realizează. Aceasta înseamnă că îşi vede pragurile, în primul rând ajunge la fiinţa aceea absolută, fără determinări. Asupra acestei fiinţe el cade un moment cu sine în cearta în care fusese cu credinţa, dezbinându-se în două partide; căci întotdeauna biruitorul îşi dovedeşte victoria prin aceea că se dezbină, una din părţi preluând sensurile adversarului. În speţă, fiinţa absolută apare, fie ca gândire pură, fie ca materie pură (materialismul secolului XVIII), ambele dincolo de conştiinţă. De acelaşi iluminism ţin însă ambele, deosebirea fiind doar în punctul de plecare; de la senzaţie ori de la gândire. Numai că o gândire privită ca exterioară şi subzistentă nu e decât materie pură; iar o materie fără predicate, dincolo de simţire şi percepţie efectivă, nu e decât gândire pură. Deci sânt în fond acelaşi lucru. Ambele n-au ajuns nici măcar la *cogito*-ul cartezian, ce e şi fiinţă.

Dar iluminismele nu întârzie prea mult în această speculaţie. Ele au ceva de făcut în lume, căci au văzut peste tot *utilitatea.* În numele ei, nu numai că lumea arată altfel, dar ea poate fi şi făcută să fie altfel; căci dacă utile în chip pasiv sânt obiectele, utile activ şi creator pot fi subiectele umane. Utilul este atunci de răspândit conştient în lume, iar în util ai şi siguranţa de tine ca om, dar şi pe cea a unui adevăr pe care îl porţi cu tine şi-l poţi revărsa peste lume.

Temporalul sfârşea la ins şi la certitudinea lui, dar pierdea orice generalitate şi adevăr. Credinţa de partea ei aducea un adevăr general şi obiectiv, dar omul era strivit şi desfiinţat. Utilul acum vine să unească amândouă lumile, să transforme realitatea în sensul dorinţelor omului şi să aducă cerul, cu binefacerile lui, pe pământ.

Omul ca toţi oamenii face Revoluţia Franceză.

Capitolul XXI
LIBERTATE ŞI TEROARE

Ce trebuie să-i fie încântător, într-o revoluţie, omului ca toţi oamenii este că, pentru o dată, el se plimbă peste lume ca în lumea lui: poate intra în palate şi pune bonete pe cap regilor, sau poate pătrunde când vrea şi înscena ce vrea între zidurile bisericilor. La fel cu instituţiile omeneşti, nu-i rezistă acum nici lucrurile, peste care el se poate plimba cum vrea cu conceptul de

utilitate. Ele nu mai sânt ce sânt, ci ceea ce îi trebuie. Sau dacă nu sânt așa, le educă, educă faustian până și natura. Utilitatea anonimă a lucrurilor, care era simplu predicat („ceva e util“), a făcut loc utilității subiectului uman. Eu sânt util; eu conștiință umană aduc în lume binele, ordinea, prosperitatea, fericirea, și nu-mi trebuie decât să fiu liber cu adevărat, ca o nouă eră să înceapă în lume. Cine se opune acestei afirmări a libertății riscă să cadă sub ghilotină.

N-a mai rămas decât o aparență de obiectivitate, în lucruri și rânduieli omenești. Ce sânt *eu*, cetățean conștient, contează, iar conștiința mea iradiază binele de-a dreptul. Căci luminat fiind, eu nu mai sânt un subiect individual, ci unul general. Așadar *eu* justific drept utile sau eu dobor ca inutile deosebirile acelea din lumea reală sau suprareală: monarhie, instituții, clase, biserică. Lumea e expresia voințelor noastre, e „contract social“ și ține de voința generală, cum spunea Rousseau. Iar voința aceasta este activă în cetățeanul revoluționar.

Acum se urcă pe tronul lumii voința cetățeanului, ca voință generală. Tot restul s-a dus la fund, de vreme ce negativitatea – aci dreptul de a pune totul în discuție – a pătruns peste tot. Nici inșii nu mai țin de rânduieli obiective, clase, caste, stări ori bresle, ci se afirmă, fără limitare juridică și socială, drept cetățeni plini. Opoziția ar rămâne între individual și general, dacă insul n-ar fi devenit generalitate. Discursul la Convenție și în Comitet este afișat, vorbirea sa e de-a dreptul lege și creatoare de acte de stat. Rămâne ceva „dincolo“? Doar un abur, o nălucire: *l’être suprême* – sau materia, dacă preferați.

Niciodată, poate, omul ca toți oamenii nu triumfase atât de bine în lume, în calitatea sa simplă de om ca toți oamenii. Desprins de orice substanță, de orice umbre și prejudecăți, el răsturna totul, spre a se pune în loc pe sine, în generalitatea sa. Ca atare nici nu se gândea să facă legi și acte de stat cu caracter de permanență, care într-o bună zi să i se impună sie ca o existență obiectivă. Voința constituantă primează, nu constituția; activitatea legislatoare, nu legislația. Cu o înfăptuire stabilă, cu legislații și instituții rigide, s-ar reveni la diferențieri, la puteri legislative, judecătorești și executive distincte (autonome de politic: justiție suverană de pildă, armată dincolo de partid și comitete) sau la corporații și deosebiri după funcție socială. Conștiința individuală ar ține de câte un grup social, ar fi reprezentativă doar, nu generală. Libertatea absolută însă înseamnă și drept de afirmare absolută.

Totuşi, pentru ca generalitatea din ins să se afirme, ea trebuie să se concentreze într-o individualitate sau un grup conducător, care să se aşeze în vârf; căci generalitatea e reală şi activă doar în forme individuale. În felul acesta, ceilalţi cetăţeni sânt excluşi de la faptă şi, oricât s-ar făptui în numele şi pentru binele lor, fapta nu e opera tuturor. Cetăţenii din Paris vin neîncetat în faţa localului Convenţiei, intră în el, defilează prin faţa tribunei – şi totuşi nu ei făptuiesc. Opera revoluţionarilor nu *vrea* să se obiectiveze în ceva permanent şi general, fapta lor nu *poate* să fie generală.

Fapta are astfel ceva caduc în ea şi sfârşeşte în furia disparentului. Acum libertăţii generale i se opune efectiv libertatea individuală. De o parte stă generalitatea rece, voinţa generală încorporată de câţiva, de alta punctiformitatea inşilor reali, amândouă absolute şi abstracte. Relaţia lor nu poate fi decât negativă, în speţă va fi negarea insului ca atare. Şi singura operă durabilă a generalităţii va fi suprimarea veleităţii individuale, mergând până la suprimarea pur şi simplu a insului, una fără semnificaţie şi împlinire, ca în jertfa de sine, căci anulează doar un termen abstract, un atom al societăţii. E o moarte frustă, plată, cea mai rece: cuţitul ghilotinei ce retează o ţeastă.

În acest act sumar şi plat rezidă înţelepciunea stăpânirii respective, ca şi tehnica ei de guvernare. Stăpânirea însăşi e concentrată într-un atom al voinţei generale (care operează doar în câţiva), deci se fixează într-o facţiune ce exclude pe ceilalţi. Stăpânirea, din purtătoare a generalităţii, devine ea însăşi ceva determinat, ce se opune voinţei efectiv generale. Guvern se numeşte doar facţiunea învingătoare. Facţiune fiind, e caducă şi ea; dar guvern fiind, devine fanatică. Ea nu vede în faţă-i voinţa generală, ci doar voinţe individuale, neputincioase în fapt. Dar le ştie subversive în fond, şi atunci le impută intenţia. De aci „legea suspecţilor“ din Revoluţia Franceză şi din orice revoluţie. Reacţia stăpânirii e şi aci: suprimarea.

Într-o asemenea ispravă pusă pe lume de *ea,* conştiinţa de sine a omului se lămureşte, în sfârşit, asupra libertăţii absolute. Insul caută să se înţeleagă ca ins. Ce vroise el? Să desfiinţeze orice deosebire de castă, stare ori funcţie socială, să dizolve tot ce e aşezare socială, în cap cu instituţiile tradiţionale. Statul cu stratificările sale e rău; jos statul! Numai că forţa aceasta pustietoare a conştiinţei devine teroare şi faţă de ins. Libertatea absolută trece astfel de la pozitivul la negativul ei: dacă singura realitate, în ultimă instanţă, e gândirea pură sau materia pură, cum îi spune iluminismul, insul nu mai înseamnă nimic. Sub apăsarea gândului acestuia, libertatea readuce

în conştiinţe supunerea, după ce trezise în ele spiritul de rebeliune, şi ele consimt, în faţa stăpânului lor, moartea, să se regrupeze după diferenţierile necesare bunului mers al societăţii, potrivit cu rosturi mai restrânse dar mai substanţiale. E ceasul ordinii napoleoniene de după orice revoluţie.

Un moment ai impresia că s-a revenit la lumea pe care revoluţia o răsturnase. Spiritul s-ar reîntoarce la viaţa de familie şi de comunitate sau la cea a „culturii“, întinerite toate – şi insul ar fi sortit să refacă neîncetat în istorie ciclul acesta. Numai că, ieşit din substanţa sa, din comunitatea morală al cărei model îl dădea Antichitatea, şi înstrăinat prin cultură, ca în Evul Mediu şi dincolo de el, spiritul a ajuns la acea universalitate a valorilor care anulează până şi valorile, educative în felul lor, dar particulare, ale onorurilor sociale ori bogăţiei, ale credinţei ori utilităţii iluministe, aşa cum le-am văzut. Libertatea absolută le-a negat pe toate, iar libertatea nu e ceva străin, ca „destinul“ la care sfârşea lumea antică, ori ca avuţia în ordinea temporalului şi Dumnezeul transcendent în cea a spiritului, ci libertatea e de esenţa conştiinţei de sine – numai că trebuie privită ca libertate interioară. Deosebirea dintre voinţa generală şi cea individuală cade: conştiinţa noastră pură le-a absorbit pe amândouă. Spiritul înstrăinat şi-a consumat înstrăinarea.

Ceva aşadar s-a înnobilat în inima omului ca toţi oamenii. El se priveşte, cu burghezia de după Revoluţie, o fiinţă purtătoare de valori universal umane şi pune pe prim-plan conştiinţa sa pură, atât pentru cunoaşterea lumii, cât şi pentru făptuirea în sânul ei. În conştiinţa sa pură trebuie să se retranseze el. Revoluţia trebuie să fie de ordin moral. Nu lumea exterioară e de edificat, ci lumea interioară.

C. Spiritul sigur de sine. Etica

Capitolul XXII
VIZIUNEA ETICĂ A LUMII

Aţi observat desigur ce înţelept devine omul după fiecare experienţă mai „tare“ a istoriei. De la început era aşa, cu stoicismul, la care îl ducea lupta pe viaţă şi pe moarte cu celălalt. La fel acum, cu ordinea burgheză în care intra după Revoluţie, omul se cumineţea şi se restrângea la sine.

Toate revoluţiile cresc din mine şi se întorc împotriva mea – îşi spune omul ca toţi oamenii. Era momentul să încerce altceva. Teribilul risc al libertăţii absolute îl învăţase că fiinţa şi realitatea trebuie să rămână în conştiinţe şi că revoluţia nu poate fi decât morală. De aceea, după Revoluţia Franceză, iată deschizându-se, cu un Kant şi Fichte, cea germană, să spunem. Şi dacă Revoluţia Franceză era una a *drepturilor* omului, cea germană avea să fie una a *datoriilor* lui. Ea izvora din interioritatea invocată de Luther, aşa cum cealaltă era capătul de drum al exteriorităţii şi înstrăinării spiritului în temporal şi spiritual. În Revoluţia Franceză se varsă întreg Evul Mediu, cu dincolo-ul lui nebunesc; şi se poate spune că nu numai libertarii, ci şi preoţii au dus la Revoluţie, toţi cei care învăţaseră pe om că poate şi trebuie să iasă din sine. Dar centrul omului e în om, şi în acest sens îşi face Kant revoluţia copernicană. Spiritul e acasă numai în conştiinţă, realul cu sens nu e dincolo de conştiinţă, iar sinele individual e purtător de *conştiinţă în genere.* Aci are el ceva de făcut.

Omului ca toţi oamenii, idealismul german îi apărea drept ultima şi cea mai înaltă expresie a spiritului de comunicare: era lumea regăsită din perspectiva vieţii interioare. El pendulase tot timpul între lume şi el, văzându-se neîncetat aruncat îndărăt de la lume la el: de la lumea morală antică la singurătatea într-o împărăţie, sau de la lumea medievală a temporalului şi spiritualului la condiţia de agent şi apoi de victimă a Revoluţiei. Acum revenea la sine, dar spre a regăsi acolo o lume: „cerul înstelat deasupra mea şi lumea morală în mine“, cu vorba lui Kant. – Omul încă nu ştia că avea să sfârşească într-o simplă comunitate de singuratici odată cu elitele burgheziei sau, şi mai rău, într-o lume de izolaţi.

Deocamdată îi apărea *subiectivitatea* în toată bogăţia ei. Fiecare sântem ce sântem, dar purtăm cu noi o conştiinţă în genere. Trebuie să ne privim ca oameni deplini, nu ca având când morala bărbatului, când pe cea a femeii,

ca în perspectiva antică. Iar dacă sântem în principiu oameni deplini, e o datorie să ieşim din minoratul în care trăim şi să ne ridicăm sinele individual la cel general. Aceasta se întâmplă însă fără sfâşiere şi evaziune, ca în cultura Evului Mediu. Are loc prin revoluţia aceea simplă, pe care Kant a numit-o copernicană şi care vine să ne spună: nu spiritul se învârteşte în jurul lucrurilor, ci lucrurile (cele de cunoscut şi de făptuit, fireşte, nu „lucrurile în sine“) în jurul spiritului. Dintr-odată conştiinţa îşi simte răspunderea ei adâncă, şi de aci sensul *etic* al acestei revoluţii, chiar când priveşte cunoaşterea. Idealismul de acum aduce o nouă aşezare a omului, ca fiinţă de *răspundere.* Trebuie să ştim cât anume putem şti, face şi spera: criticism.

Ca întreaga burghezie de dindărătul său, omul ca toţi oamenii n-avea să urmărească criticismul chiar în speculaţiile lui înalte, de resortul profesorilor. Ce reţinea şi trăia el efectiv era conştiinţa datoriei. Lăsând deoparte latura de cunoaştere, care în fond ţine şi ea de datoria noastră de fiinţe cunoscătoare, el rămânea cu perspectiva etică a lumii. Din perspectiva aceasta, unde datoria e totul, restul lumii e ceva indiferent: este natura, care îşi are viaţa şi legile ei, aşa cum conştiinţa morală îşi are autonomia ei. Cerul înstelat deasupra mea, legea morală în mine. Amândouă lumile sânt demne de contemplat; pentru noi însă esenţială e cea morală.

Numai că, iată, nu contemplăm doar, ci şi făptuim. Iar în faptă facem experienţa curioasă că natura, pe care o lăsăm în voia ei, ne lasă şi ea în pace, în speţă nu se sinchiseşte de noi dacă sântem ori nu de acord cu ea şi dacă obţinem ori nu fericirea. Adesea o conştiinţă nemorală îşi obţine realizarea de sine, adică fericirea, în timp ce realizarea omului moral nu are, parcă, un capăt de drum. Când se uită deci în afară, conştiinţa morală resimte, ca fratele risipitorului, mai degrabă amărăciune. E ca şi o nedreptate ca ea să aibă drept obiect doar datoria, fără realizarea aceea deplină, înţeleasă ca o fericire la care nu atât inima, cât raţiunea nu poate renunţa. Atunci omul moral *postulează* armonia dintre moralitate şi natură, sau mai degrabă dintre moralitate şi fericire. E postulatul lui Kant şi al oricărei conştiinţe intrate în experienţa datoriei. *Nu se poate*, raţional vorbind, ca moralitatea să nu fie şi fericire, îşi spune ea.

Dar postulatul acesta deschide către altele. Natură nu înseamnă doar împrejurări exterioare, iar omul nu e doar *în* natură, ci e direct natură, în trupul şi instinctele sale, care-şi au scopurile lor opuse raţiunii. Dacă în principiu conştiinţa mea raţională e solidară cu cea sensibilă în cugetul meu

de om, în fapt ele apar, cum spune Kant, în opoziţia dintre raţiune practică şi sensibilitate. Unitatea lor atârnă de efortul omului de a-şi stăpâni sensibilitatea. Aceasta şi constituie moralitatea, şi aşa, ca străduinţă statornică, a înţeles-o, pe urmele lui Kant, un Fichte ca şi, la rândul său, omul burgheziei, cu *ethos*-ul vredniciei şi străduinţei. Fără să spunem chiar că natura în genere trebuie să fie în legătură directă cu moralitatea, este de spus că natura umană trebuie să fie pe măsura moralităţii şi raţiunii.

Am ajuns la *al doilea* postulat, care implică desăvârşirea statornică, fără de capăt. Căci în ce fel s-o atingem? Moralitatea apare tocmai la fiinţele care *nu* au dintru început acordul cu natura lor sensibilă, ci unul doar posibil. Omul ca toţi oamenii putea citi paginile măreţe din *Critica raţiunii practice,* unde omul e slăvit ca fiinţă morală tocmai pentru că e îngrădit de sensibilitate; după cum în *Prolegomene* ştiinţa e privită ca posibilă tocmai pentru că avem intelect îngrădit. Tot ce e mai nobil în om ar ţine de îngrădirea lui. Kant aproape că spune: ce bine de om că nu e înger! Căci doar aşa poate avea morală şi moralitate, ca o sarcină nesfârşită. Până şi ideea de nemurire a sufletului, spre a fi pe măsura acestei sarcini, tot de aci iese.

Dar ce idee curioasă, în fond! Presupui nemurire şi sarcină nesfârşită, pentru că sarcina trebuie să rămână neîmplinită. Şi totuşi vrei s-o împlineşti. Cu o asemenea contradicţie, moralitatea riscă să-şi piardă sfinţenia – dacă un *al treilea* postulat, pe care-l pune în joc tot idealismul acesta, n-ar veni să spună că sfinţenia rezidă altundeva decât în om. Întâiul postulat era al armoniei dintre moralitate şi natură, ca scop al lumii; al doilea are armonia cu natura ca scop al conştiinţei de sine. Nici acesta însă n-a fost de ajuns, ci trebuie presupus un Dumnezeu moral, care să ştie de unitatea dintre legea morală şi actele felurite ale vieţii şi să garanteze că acordul e posibil. Virtuosul ştie doar de datorie şi de lege morală în general: căile vieţii îi sânt necunoscute. Abia la urmă vede necesitatea în tot ce a făcut. Trebuie să fie. Cineva care s-o ştie de la început. Fără garanţia divină, n-am spera fericirea şi nu am fi drepţi cu adevărat.

Dacă însă sfinţenia e altundeva decât în om, atunci nu numai fapta lui, dar şi cugetul lui curat riscă să fie nedesăvârşite. Nimeni nu poate spera în fericire decât ca un dar ceresc, cum spusese protestantismul de la început despre mântuire. Dumnezeu poate face dreptate oricui, chiar şi celui rău, dându-i anume meritele spre a ieşi din răutate.

Cum? Dumnezeu ştie.

Iar atunci întrebarea – şi e întrebarea omului ca toţi oamenii din sânul burgheziei luminate, rămasă cu o conştiinţă morală înainte-i – sună: există ori nu există conştiinţă morală desăvârşită? există ea cu adevărat, ori doar pentru alţii?

Cerul înstelat deasupra noastră rezistă, dar lumea morală din noi începe să se clatine.

Capitolul XXIII
FRATELE FIULUI RISIPITOR ŞI SUBSTITUIRILE SALE

Aci intră în scenă un personaj curios, tipic pentru întreaga lume burgheză, unul care, fără a fi pomenit de Hegel, ni se recomandă firesc: e fratele fiului risipitor. N-are nume propriu, aşa cum n-au (decât cel mult literar) ceilalţi din istoria comunităţilor: bărbat şi femeie, frate şi soră… Dar e viu, teribil de viu. Şi trebuie să vi-l închipuiţi *după* întoarcerea fiului risipitor din lume, în ceasul când virtutea sa începe, oricum, să se clatine, de vreme ce nu mai e atât de evidentă.

Ar fi trebuit să fie împăcat cu „viziunea morală“ de după Revoluţie: făptuia conştient şi avea deplina măsură a faptei sale; căci valorile obiective, pentru care ne străduim cu toţii, ţin de conştiinţa noastră morală. Totuşi nu era împăcat. Se simţea şi nu se simţea o conştiinţă desăvârşită. Admitea chiar că el nu e una desăvârşită; dar în măsura în care o gândea şi urmărea, era el altceva? – E poate condiţia morală a lumii moderne. Anticul era ceva *sigur* în sânul unei substanţe comunitare; medievalul era totuşi ceva, în sânul unei rânduieli temporale ori spirituale. Aci, în burghezia triumfătoare, nimeni nu e nimic, toţi *devin* ceva. Sântem mai buni decât arătăm, declară cu toţii, căci sântem „altundeva“. De pildă părem, noi oameni ai burgheziei, că trăim pentru valori materiale. Dar în fond acestea nu ne sânt decât mijloc! Vrem cu totul altceva, fiţi siguri. Noi avem idealuri. Noi credem în valori „superioare“.

Omul burgheziei trebuia deci să vadă ce anume nu e în ordine, în viziunea sa. Iată, să luăm *primul* postulat, cel al armoniei dintre moralitate şi natură. Armonia aceasta e în principiu, căci în fapt el vedea multe abateri de la ea: vedea pe fiul risipitor răsplătit şi virtutea nesocotită. Totuşi el, conştiinţa morală, făptuia, iar fapta îi era realizarea scopului său moral; deci socotea în fond că realitatea se acordă efectiv cu scopul moral, ba chiar că mai ales el are drept la satisfacţie. Aceasta însemna că nu se lua chiar atât

de în serios pe sine când doar *postula* o armonie; dimpotrivă, credea că virtuosul are efectiv dreptul la fericire pământească.

În schimb desigur că-şi lua în serios fapta, fapta asta concretă. – Să ne înţelegem, nu chiar fapta, îngrădită binelui însuşi, iar dacă nu-l înfăptuia pe acesta nu săvârşea nimic cu adevărat bun. Dar atunci înseamnă că faptei întâmplătoare i-a substituit altceva, datoria pură. Nici fapta nu şi-o luase în serios.

Îi rămânea binele, pe care îl lua desigur în serios, în sensul că legea morală trebuie să devină şi poate deveni o lege în sânul naturii, cum spune primul postulat. Dar mai lua el astfel în serios moralitatea? Căci aceasta presupune tocmai o natură potrivnică, de înfrânt, şi dacă natura ar deveni într-o zi de acord cu legea morală, dacă lumea noastră ar deveni un paradis, atunci, înfrângând natura, am călca şi moralitatea. Şi de altfel într-o asemenea lume efortul moral ar dispărea, cum spune Kant. – Şi totuşi postulatul dintâi afirmă că ar fi de dorit ca armonie să fie.

Atunci nu luase în serios nici postulatul său, nici fapta sa, nici scopul său, binele, căci dacă le lua pe toate în serios fapta sa morală era paralizată. Ea însă nu este – şi un resort trebuia să aibă. Într-adevăr, pentru ca fapta să aibă loc, înseamnă că scopul absolut nu e încă realizat, că omul are înainte o natură potrivnică. În acelaşi timp conştiinţa morală se vrea desăvârşită. Această situaţie nu e posibilă decât, cum credea *al doilea* postulat, dacă e vorba de obţinut armonia nu între moralitate şi natură în genere, ci moralitate şi natura omului, cu sensibilitatea şi instinctele lui. Deci conştiinţa trebuie să supună sensibilitatea din noi, cum zice iarăşi Kant. Aşa putea zice şi fratele risipitorului – dar când se gândi mai bine ce înseamnă această supunere, cât de schematic şi ireal e omul în Kant, înţelese că spunând aşa, ar ascunde un lucru: că trupul şi trupescul sânt tocmai organul şi materia de *realizare* a legii etice, că trupul nu poate fi împotriva sufletului, ci e mijloc de exprimare a lui; că deci undeva el trebuie să fie cu adevărat şi de la început pe măsura sufletului, dacă nu cumva, văzând viaţa proprie a trupului, nu-ţi vine în minte să spui, ca unii, că, dimpotrivă, sufletul e pe măsura lui. Dar cum ar mai fi conştiinţa ceva „moral“ în acest caz? Trupul nu poate fi în dezacord, dar nici în acord cu conştiinţa morală. Şi totuşi *un* fel de acord, măcar *final,* ar trebui să fie.

Iar aci fratele risipitorului înţelese că ascundea iarăşi ceva: ascundea faptul că n-avea un termen final, că nu lua în serios scopul. Aşa cum pe plan material burghezia se angaja într-o acumulare de bunuri care nu-şi ştie

măsura, ducând la demonia câştigului pentru câştig, tipul ei moral reprezentativ, fratele, nu ştia nici el de vreo împlinire. Adevărată îi era *starea intermediară*, infinit prelungită, nu împlinirea morală, nici măcar „progresul“ spre desăvârşire. Căci ar fi fost progres spre o împlinire care să anuleze moralitatea. Şi de altfel ideea de progres, cu cantitativul ei, nu e prea potrivită pentru virtute. Trăim, ca oameni, în zonele mijlocii, de unde nu tindem nicăieri. Acumularea materială n-are scop, activitatea morală n-are capăt, faci binele pentru bine, după cum câştigi pentru a câştiga şi faci artă pentru artă. – Noi, cei care povestim, ştim că, pentru burghezia ce avea să vină, într-adevăr pietatea pentru mijloace era totul: demnitatea, măiestria şi eficienţa mijloacelor folosite. Iar civilizaţia tehnică din veacul ei nu e poate decât expresia aceleiaşi pietăţi pentru *mijloace* : pentru mijloacele de desfătare, pentru mijloacele de a produce mijloace şi chiar pentru mijloacele de a distruge mijloacele.

Dacă însă omul trăieşte în zonele *intermediare* şi conştiinţa sa morală e nedesăvârşită, atunci cum să mai poată el crede că e „demn“ de fericire? Numai prin graţia Cuiva sau prin întâmplare. Şi de vreme ce vrea fericirea, arată că-i e mai mult gândul la ea decât la moralitate. Fratele risipitorului înţelegea, *a doua zi*, că n-avea dreptul să se plângă şi că în zonele intermediare, unde nu e nici vină clară, nici merit clar, totul e cu putinţă. Nu cumva morala sa era pe bază de resentiment? Câteodată aşa a gândit despre sine şi omul burgheziei.

Moralitatea e deci nedesăvârşită. Dar încă o dată, natura ei e de-a fi desăvârşită. Atunci înseamnă că ea sălăşluieşte altundeva, şi aşa revenim la *al treilea* postulat, cel al credinţei divine. Doar un Dumnezeu moral sfinteşte datoriile. – Iar în clipa chiar când o spune, fratele risipitorului îşi vede ascunzişul şi substituirea. Căci el se ştie pe sine o conştiinţă absolută şi nu recunoaşte drept datorii decât cele pe care le cunoaşte. În fond nu cunoaşte decât una singură, datoria pură. Ce nu e sfânt lui, în inima lui, nu e sfânt. Dumnezeu e fiinţa morală supremă; sau atunci rămâne Dumnezeul vulgului, al prostimii.

Şi totuşi o altă conştiinţă trebuie pusă, căci a sa de om e naturală, îngrădită. Dar cum ar sta conştiinţa aceea absolut pură faţă de natură? Legătură negativă cu ea nu are, căci e deasupra luptei; legătură pozitivă mai puţin. Conştiinţa absolut pură pluteşte în gol, acolo unde nici moralitate, nici datorie, nici faptă nu au sens.

Hotărât, fratele risipitorului trebuia să renunțe la viziunea sa morală despre lume și să se retragă în sinea sa, cum au făcut exemplarele alese ale burgheziei. Esența morală pe care o căuta era mai degrabă *sinea* sa intimă. Ar fi o ipocrizie să creadă altfel. *Acolo* era el cu adevărat, și n-avea nevoie de reprezentări ale armoniei cosmice ori ale divinității, ca omul de rând. Se retrăgea cu superioritate și dezgust din ele, iar prin retragerea aceasta se lepăda dintr-odată de toate ascunzișurile și substituirile de mai sus. Căci dacă n-ar fi obținut o asemenea detașare, retragerea sa în sine ar fi fost suprema ipocrizie.

Capitolul XXIV
SUFLETUL FRUMOS, RĂUL ȘI UNIVERSALA IERTARE

Nu e singurătatea încă o concesie făcută lumii? Să avem atunci mai mult decât curajul singurătății: pe cel al izolării. În pustiu, un ascet e *cu* oamenii încă; într-un oraș, printre oameni, poți fi izolat. La capătul istoriei comunității, iată reapărând insul singuratic. *Dixi et salvavi animam meam,* spunem fiecare. Lumea meargă cum o vrea, eu mi-am făcut datoria și am conștiința împăcată. – Dar în izolarea în care intra, la răscrucea lui 1800, omul modern era exaltare și un suflu de grandoare romantică, în primul ceas. Părăsit de zeii pe care îi părăsise, desprins de orice spirit obiectiv, el găsea în cugetul propriu echilibrul și creativitatea ce căuta. Lumea interioară se rezolvă în frumusețea și lirismul sufletului mare.

Că spiritul a redevenit astfel simplu suflet, la fel cum comunitatea s-a rezolvat în persoane, omul n-o simțea încă limpede; sau atunci o simțea ca o imensă descătușare.

Era a treia oară că se regăsea ca *ins,* după persoana juridică din imperiu și cetățeanul din Revoluție. Dar i se părea că e un ins atât de plin, încât nu are nevoie de lume și de cer. Dacă pentru sufletele de creatori aceasta ducea la exaltarea romantică, pentru omul ca toți oamenii era vorba de o semnificare morală a vieții lui. În sinea adâncă a omului, dreptul și datoria sânt limpede știute, astfel încât cugetul are conținut pentru toate afirmările spirituale. Și, într-adevăr, din acest cuget curat se inspiră omul modern, atât pentru fapta, cât și pentru judecata sa – judecată care, ca spirit critic, opinie, convingere personală, vot, acoperă totul.

Ai sentimentul că până acum lumea fusese făcută de fiii risipitori. Acum intră în scenă fratele lor, unul mai cald și mai destins, vivificat de faptă. La

el natura de om şi datoria nu se mai opun. El *ştie* binele şi, dacă-l face direct, după convingerea sa, este efectiv bine. Oricâte ar fi cazurile şi situaţiile concrete, oricât de depărtată de realizare ar părea intenţia bună, omul nu mai are incertitudini, căci iradiază direct binele, este legalitate în act, moralitate vie. Ceva din genialitatea morală de care vorbeau romanticii îşi simte, la nivelul său, orice om modern: se simte obiectiv în subiectivitatea sa şi, dacă şi-ar fi amintit de „lucrul însuşi“, de acele valori ideale ce-l obsedau altădată, în altă întruchipare, ar fi putut spune că a învăţat cum să le incorporeze direct. Îi e destul să se simtă liber lăuntric şi să aibă deplina răspundere a libertăţii proprii, să-şi simtă *autarkia.* Pe un asemenea om îl mai pot opri în loc prejudecăţile altora sau peripeţiile variate ale vieţii?

Prin urmare: dacă el crede că e bine aşa, îşi poate spori avutul, adică poate trăi din plin valorile burgheziei, fie din datorie faţă de sine şi ai săi, fie spre a fi de folos altora. Ceilalţi l-ar putea judeca diferit, spunând că se amăgeşte singur (cum i-o spune Biserica) ori că înşală pe alţii (cum îi vor spune socialismele); dar el are convingerea sa „cinstită“. La fel, îşi simte dreptul de a-şi afirma independenţa, cu riscul de a impieta asupra altora; sau să-şi păstreze viaţa, cu riscul de a părea altora laş. Burghezul de pildă, adăugăm noi, renunţă la duelul acela absurd pentru „onoare“. Şi la câte aparenţe nu e gata să renunţe! Chiar şi la binele obştesc, căci nici un bine nu rezistă în faţa voinţei de bine; şi de altfel binele tuturor e binele fiecăruia, nu? Conştiinţa datoriei împlinite îi ajunge.

Iar înfăptuind aşa, după sinea sa, el face pe alţii să-şi recunoască sinea lor. „Iată, zic ei, un om care a făcut cum a crezut el că e bine. Aşa facem şi noi; toţi sântem egali, nu prin lege ci prin cuget.“ – Firește, egali în principiu, căci asupra faptei s-ar putea să nu mai fie de acord. Fapta e a unuia singur, care a arătat prin ea ce îi este virtutea, dar Dumnezeu ştie dacă a pus în joc tot cugetul lui curat sau dacă n-a fost tulburat de ceva în actul lui. În cel mai bun caz, unul s-a exprimat prin faptă, dar ceilalţi nu; ba chiar ei sânt datori să pună în discuţie fapta şi s-o judece (iar aceasta e societatea, sau presa, sau literatura ei) ca să arate că au şi ei sinea lor. Totuşi rămâne adevărat că ei recunosc fapta ca neizvorând din simpla plăcere ori dorinţă, ci ca fiind expresia unei individualităţi ce se legitimează, ce are justificări. În dreptul de-a se justifica se recunosc cu toţii.

Şi iată atunci din nou apărând *limbajul,* acum ca justificare de sine. L-am mai întâlnit în câteva rânduri, dar acum el vine să exprime convingerea

adâncă, obiectivând-o fără s-o înstrăineze. Nu mai e limbajul destrămător al culturii, nici sfat, nici poruncă ori tânguială în faţa necesităţii, cum fusese mai înainte. E limbajul cugetului lămurit cu sine, ştiutor; e justificare şi sens dat faptei, confesiune. Adevărata realizare a datoriei aduce deci asigurarea că ea se înfăptuieşte după convingerea intimă, aci nemaiîncăpând deosebire între intenţie şi act. „Cugetul curat“ a apărut tocmai spre a suprima o asemenea deosebire şi a vădi latura de universalitate din actele noastre. În felul acesta, prin legitimare, cugetele devin una. Fiţi curaţi, fiţi conştient curaţi sufleteşte şi veţi făptui binele, oricare ar fi el. – Puritanism, pietism şi toată experienţa morală a popoarelor anglo-saxone, ar putea spune ceva aci.

Dacă ai ajuns la această curăţenie şi siguranţă, atunci binele creşte nestăvilit din tine şi obţii cu adevărat „genialitatea morală“, gestul firesc al unei zeităţi. Oficiezi, în inima ta ca şi printre ceilalţi, căci prin destăinuirea cugetului tău te arăţi a fi un sine general. Pentru ceilalţi, fapta ta valorează prin justificare. Legătura dintre cugete se face prin această mutuală asigurare de bune intenţii; sânteţi toţi mărturisitori de bine, acesta e esenţialul. Spovedania noastră făcută deschis, către toţi, este vocea lui Dumnezeu în noi.

Dar mai există pentru noi lume? Mai există Dumnezeu? Dacă el înseamnă ceva, nu poate fi decât intimitatea noastră, acel „ce e mai adânc în noi decât noi înşine“. Iar acum un asemenea gând nu te trimite îndărăt, la lume şi Dumnezeul Bisericii, ci te îngroapă mai mult în tine, unde e şi *puţinătate*, şi *plinătate.*

Căci aceasta e dezbaterea lăuntrică a sufletului frumos, la care a sfârşit fratele risipitorului. Ceva din pendularea dintre suflet şi divin, a conştiinţei nefericite de altădată, reapare acum, fără nici un „dincolo“. În fond, sufletul acesta nu poate pune pe lume cu adevărat decât cuvinte frumoase. El se teme, aproape, să nu-şi păteze prin faptă frumuseţea lăuntrică, şi de aceea preferă să redevină închis în sine şi nobleţea sa. Se simte un suflet ales, ce fuge de atingerea realităţii, unul nefericit în fond, care se risipeşte în văzduh, nici măcar într-un elan liric, ca poetul romantic.

Fratele risipitorului şi odată cu el tot ce a fost bun în burghezie au crezut că făptuiesc, dar n-au făcut decât să se contemple, să-şi contemple frumuseţea lăuntrică. Din perspectiva faptei, singularitatea actului săvârşit se opune altor singularităţi, după cum e opusă generalităţii discursului despre bine. Dacă deci fratele faptuieşte ceva, el pune în joc doar un

conținut personal, ca și fiul risipitor. Atunci vina fiului e și a fratelui, ba încă mai rău, căci e dublată de ipocrizie.

Din impasul acesta cum să iasă? Poate, să-și recunoască răul ca rău (câte îndoieli nu sânt, în fond, în sufletele alese?) și să demaște astfel orice ipocrizie. S-a spus că prin ea însăși ipocrizia e un omagiu adus virtuții, întrucât ia masca acesteia. Dar nu de camuflare, ci de recunoaștere a răului e vorba acum. Totuși nu ajunge nici să recunoști că ai făcut răul și să spui „așa am crezut eu că fac binele“; căci astfel nu-ți recunoști și desființezi duplicitatea. Și, la fel, nu ajunge nici să condamni pur și simplu duplicitatea din tine, adică să te condamni, căci tocmai așa îți afirmi duplicitatea.

Răul – din tine, din celălalt, din lume – trebuie înțeles și iertat, iar fratele risipitorului nu înțelege și nu iartă. Poate că fiul risipitor singur, prin fapta sa, se deschide către înțelegere și iertare. Sau nu singur, ci tocmai ca urmare a felului cum îl întâmpină fratele. Căci după ce s-a retras din faptă, unde vedea că își riscă echilibrul și puritatea, fratele risipitorului a rămas, cu toată elita burgheziei, să *judece* pe cei ce făptuiesc; iar judecata devine o *faptă*, ce înfrățește pe frate cu activii. Într-adevăr judecata morală admite că fapta se manifestă ca și cum ar avea un sens mai general, dar el îi refuză un substrat moral adevărat, căutând intenția ascunsă și mobilurile egoiste ale făptuitorului. Dacă e glorios, îi relevă setea de glorie; dacă ține de o castă, îi relevă orgoliul; alteori surprinde chiar în gesturile morale evidente amorul propriu și setea de fericire. (De aceea burghezia a gustat atât de mult pe moraliștii francezi, poate.) Judecata morală a fratelui – a omului modern – sfârșește în cea de valet al moralității.

Atunci judecata morală e josnică, iar în josnicie, adică în rău, regăsește unitatea cu cel activ, la fel cum altădată conștiința nobilă devenea josnică. Ba e și ipocrită. Făptuitorul, dacă se recunoaște pe sine ca vinovat, vede vină și în cel care-l judecă. Fiul risipitor întinde fratelui mâna și-i spune: sântem totuși frați, frați buni. Dar celălalt, care prin recunoaștere ar reface unitatea familiei, respectiv a spiritului, se împietrește.

Scena se răstoarnă: *făptuitorul* e cel care vede acum pe celălalt, conștiința morală, în vină. Și se revoltă. El, făptuitor, și-a lepădat unilateralitatea; să și-o lepede și celălalt. Tocmai acesta, care avea cugetul și universalitatea de partea sa, să se refuze înțelegerii? tocmai fratele să spună că nu acceptă pocăința goală, el care n-are de partea sa decât vorba goală? Asta înseamnă că el nu crede cu adevărat nici în vorbă și limbaj, că pentru el cuvântul nu e spirit.

Și fratele își dă seama că e sfâșiat, pierdut. Unitatea se reface, dar negativ, fără duhul adânc al înțelegerii: fratele stă la masă cu fiul doar pentru că i-o cere tatăl; elitele burgheziei participă la viața publică, pentru că trebuie să facă act de prezență; conștiința morală a omului modern e activă doar pentru că nu se poate împiedica să fie. Dar sânt detașati, toți.

Aci, în trista izolare, ca și în vidul de la început, a sfârșit izolarea cea nobilă a omului ca toți oamenii, din modernitate. Dar și de astă dată, în decăderea sa, ca în decăderea conștiinței sfâșiate sau ca în contemplarea de sine într-o țeastă, omul e mai aproape de porțile mântuirii decât pare. Ceea ce pusese pe lume el era o judecată morală intransigentă, față de o lume de fapte ce par și ele intransigente. Noi, cei care povestim, știm într-adevăr că omul modern a făptuit nebunește, mânat de mijloace cum nu avusese niciodată omul; dar în același timp judecățile noastre morale priveau de sus fapta, o disprețuiau, protestau contra ei și ne puneau în ruptură cu noi înșine. Însă fiii aceștia risipitori – creațiile, știința, tehnica, ideologiile noastre politice sau dezlănțuirea individualistă de pe toate planurile – vin să ceară iertare. Acest moment extraordinar îl trăim la mijlocul veacului XX, în prelungirea viziunii lui Hegel: demonia noastră de un veac și jumătate vine să ceară iertare judecății morale. – Iertați-ne că am pus pe lume atâtea mijloace de distrugere, spun oamenii de știință. – Iertați-ne că am vroit să eliberăm omul și mai rău l-am oprimat, spun vizionarii politici. – Iertați-ne că ne-am afirmat așa de personal, de îngrădit și destrămător, spune fiecare. Dar fiii aceștia își *știu* undeva o îndreptățire mai adâncă și ar vrea să o scoată la lumină. Ei nu pot să renunțe la viața lor și fapta lor, își caută însă legitimarea prin acordul cu o judecată morală, ce e la fel de vinovată ca ei dacă nu le vede îndreptățirea. O înțelegere mutuală, o universală iertare, ca integrare într-o singură conștiință vie, ar trebui să se ivească pe lume. Ne-am rănit și desfigurat unii pe alții, în fond, acesta e rezultatul. Am urâțit, cu judecățile noastre, o lume pe care faptele o urâțiseră…

Dar rănile trecutului se vindecă de la sine, până la urmă. Căci fapta, fie ca faptă propriu-zisă, fie ca judecată, e simplu moment al unui sens universal, și în lumina unui astfel de sens trebuie să se înțeleagă pe sine omul, pe întreg registrul vieții sale. Trebuie să ne deschidem către o înțelegere istorică mai largă, care să dea socoteală și de nebunia noastră individuală ori colectivă, și de universalitatea judecăților noastre. Individualul *este* undeva universal; sau, cum spun religiile, tot ce e profan poate fi și sacru.

Iar noi știm că, prin Hegel tocmai, care pentru a doua oară aducea povestea omului ca toți oamenii până la sine, lumea avea să se deschidă către o astfel de înțelegere. Este meritul aceleiași lumi burgheze de-a fi adus, dincolo de istoria comunităților, perspectiva istorică a culturilor și civilizațiilor, ce e în fapt una a *marilor religii.* Dincolo de spiritul comunităților văzute, există un spirit mai universal, care e viu în noi și suportă caracterul individual al faptelor și sensurilor noastre. E un sens „sacru“ care se întrupează în noi și în lumile noastre. Să-l scoatem la lumină, din ultima și cea mai largă istorie a omului, din istoria religiilor – cea în care se scufundă acum, spre a se căuta și el pentru o ultimă oară, omul ca toți oamenii.

PARTEA A CINCEA: Spirit religios

Introducere la spirit

Nimic nu-i reuşeşte dintr-odată omului – dar a doua şi a treia oară până şi nereuşitele încep să aibă sens. Şi astfel, în ciuda înfrângerilor şi prăbuşirilor sale succesive, omul ca toţi oamenii ajungea undeva, se îndrepta spre ceva sau măcar se adâncea într-o lume, despre care când credea că ştie totul, când nu ştia aproape nimic.

Ajuns la capătul parcursului istoriei refăcut pe linia comunităţilor, respectiv la o comunitate de singuratici, ba chiar de izolaţi, ce i se deschidea înainte? Fie pulverizarea în atomi individuali, el însuşi fiind un atom mişcat haotic de cultura, civilizaţia sa şi până la urmă de tirania unei ideologii politice, fie să meargă mai departe. Se lăsase prins de logica unei desfăşurări din care nu mai putea scăpa, într-o poveste ce se vroia istorisită până la capăt – cum a resimţit în fond cultura europeană că trebuie să facă, istoric şi ştiinţific, cu povestea omului. Omul de cultură însă nu dezvăluise totul despre om. Era nevoie de o nouă fenomenologie, adică înlănţuire de manifestări istorice, acum cea religioasă, înainte ca omul să se ridice din istorie către o conştiinţă absolută, pe care şi-o dorise din primul ceas. Omul ca toţi oamenii se scufunda în această fenomenologie, cu riscul de-a nu mai avea nume, viaţă proprie şi contur. Istoria omului şi istoria oamenilor fac loc istoriei *sensurilor.* Şi poate că îi trebuia această ultimă experienţă, pentru ca din om ca toţi oamenii să devină om.

Sântem şi gândim pe măsura Dumnezeului în care credem – istoriseşte Hegel – după cum popoarele au parte de stăpâniri bune sau rele, potrivit cu Dumnezeul pe care-l au. Toate întruchipările individuale şi comunitare ţin undeva de religie; iar atât ce făptuim cât şi ce cunoaştem vrem să proiectăm în absolut. Omul (fiinţă căutătoare de divin, chiar când n-o ştie, s-a spus) face ştiinţă, face războaie, creează şi surpă în spiritul culturii sale religioase. Căci spiritul lumii comunitare, devenit conştient de sine într-un Dumnezeu, este religia.

Omul ca toţi oamenii mai întâlnise experienţa religioasă, dar mai degrabă fusese el, om, conştient de divin decât divinul însuşi. În ceasul „conştiinţei“, de pildă, intelectul gândea un suprasensibil, dar unul inert; la „conştiinţa de sine“ sfâşierea omului duce numai la nostalgia unui sine mai vast. Raţiunea în sens restrâns nu avea experienţă religioasă, crezând că ştie

şi vede totul în imediat; în schimb „spiritul“ aducea diverse forme religioase, ca lumea subpământeană a umbrelor şi destinul orb, sau lumea cerului şi a credinţei, sau religia luminilor, sau în fine cea a moralităţii. Religia apărea ca o *parte* din existenţa omului, ca un din când în când. Dar sensul adânc al religiei este ca totul să fie transfigurat, totul să se scalde în divin.

Deci: conştiinţa ta, conştiinţa ta de tine, raţiunea ta, spiritul comunităţii tale ţin de Dumnezeul tău, care le e întregul, chiar dacă ele îţi apar independent. Religia presupune toate momentele de până acum ale spiritului, adică toată povestea omului. Iar aceasta nu înseamnă că momentele o precedă, ci că abia ca ţinând în întreg se adeveresc ele. *Întregul* spirit e în timp. Primele două istorii sânt într-o a treia, cea a marilor culturi religioase.

Religia ar fi atunci împlinirea spiritului. Ce straniu îi apare acum totul omului ca toți oamenii: învăluit de câte o religie, chiar acolo unde era pură profanitate. În desfăşurarea diverselor momente ale spiritului se exprimă, de fapt, capacitatea religiei de a da semnificaţii întregii realităţi. Fiind deci prezentă în întruchipările diferite ale spiritului, religia va lua câte un chip diferit şi va fi succesiv: religie a conştiinţei, a conştiinţei de sine şi apoi a raţiunii, respectiv a spiritului. Dar îndărătul tuturor acestor religii stă determinarea religioasă, care e una. Din perspectiva ei, momentele de mai înainte – conştiinţă, conştiinţă de sine, raţiune şi spirit – ar putea apărea altfel decât ca până acum: nu desfăşurându-se liniar, ci părtaşe toate la întreg şi având corespondenţe şi simetrii. Vrem să spunem: din perspectiva spiritului religios unitar, povestea omului ar putea fi scrisă şi altfel decât istoric, ca în această *Fenomenologie* ; să spunem sistematic.

Dar n-ar mai fi poveste. Şi adevărată, adică desfăşurată după cugetul şi fapta omului, este povestea lui ca poveste, pas cu pas. De aceea şi religia lui are o desfăşurare. Întâiul chip al religiei e cel imediat (cum apărea conştiinţei lumea), adică de religie naturală. Aşa s-a ivit ea la popoarele vechi şi aşa se redeschide istoria. Al doilea chip, corespunzând conştiinţei de sine, e *religia artei,* a grecilor, unde viziunea naturalistă e înlocuită cu creaţia conştientă a omului, cu zeii făcuţi de mână şi mintea lui. Al treilea moment le va uni pe celelalte două; cum se reprezintă Dumnezeu omului şi cum îşi reprezintă omul pe Dumnezeu vor fi una, în *religia revelată* a creştinismului.

Spiritul și-a găsit întruparea adevărată – dar e vorba de încă o reprezentare. Sinele individual se deschide spre unul absolut, dar sânt încă două. Poate fi în om mai mult decât atât?

Zeii au să ne spună singuri dacă e ceva dincolo de ei.

Capitolul XXV
CULTURA RELIGIEI NATURALE

Aşadar omul ştie de Dumnezeu. Istoria începe – dincolo de conştiinţa de sine, dincolo de cultul morţilor cum credeam până acum – cu gândul divinităţii. Spiritul cunoaşte în ea spiritul. Nu-l ştie aşa cum ar cunoaşte vreo existenţă naturală, dar nici ca un gând gol; dacă nu poţi spune de zeităţi că există în chip obişnuit, nu vei zice nici că sânt un simplu gând al omului. Iar după felul cum ştie spiritul de spirit, adică după felul cum îşi reprezintă divinul, se deosebeşte o religie de alta. Dar dacă în fiecare religie ia întâietate câte o reprezentare anumită, în oricare sânt *toate* determinările sacrului (şi naturalul, şi artisticul, şi revelatul). Seria religiilor felurite oferă feţele unei singure religii, în oricare tema fiind aceeaşi: trecerea de la cum *apare* Dumnezeu la ce *este*.

Caracterul fiecărei religii este dat, atunci, nu de prezenţa anumitor reprezentări, ci de reprezentarea pe care spiritul a adoptat-o de fiecare dată drept esenţială. După cum în creştinism determinările joase supravieţuiesc (de pildă religia florilor la Sfântul Francisc) dar sânt inesenţiale, la fel tema întrupării divinului în om, de pildă, apare şi în religiile orientale, dar nu e pe măsura spiritului oriental.

Simbolismul luminii

Îi rămânea omului ca toţi oamenii să se cufunde în istoria religioasă a lumii, deci într-un fel a sa. În religiile străvechi ale Orientului primează reprezentările naturale şi cu deosebire lumina (soarele). Era poate firesc să fie aşa. Simbolic vorbind, spiritul iese cu religia din întunericul despre sine, divinul ia direct idee de sine, pătrunzând şi făcând străvezii toate lucrurile, ca în ceasul prim al conştiinţei, la certitudinea sensibilă. Întruchiparea aceasta a relaţiei directe cu sine, întruchiparea pură a lipsei de orice întruchipare – este lumina, răsăritul ce învăluie şi umple totul, substanţa cea fără de formă. Opusul luminii e deopotrivă de simplu: e întunericul, ce nu i se poate împotrivi şi în sânul căruia lumina şi flacăra instituie şi apoi mistuie toate întruchipările. Splendoarea Orientului – un Orient la propriu, ca şi unul istoric – e întreagă aci.

Dar lumina, în simplitatea ei, rătăcește nechibzuit printre lucruri, revărsându-se cu o sublimă lipsă de măsură. E o substanță sortită să răsară doar, fără să se interiorizeze și să apună în sine – ca în Apus, simbolic iarăși, unde va deveni subiect. Ea e doar Unul, ca despotul oriental, față de care oricare altul e o simplă podoabă sau un simplu sol și adorator.

Nesigură ca și despotul ce se împleticește în puterea sa nemărginită, lumina trebuie să se determine și să-și dea consistență, luând forme anumite. Dintr-o reprezentare generală ea trece spre chipuri individuale.

Fără să vrei, concepând lumina îți deschizi lumea și istoria ei.

Simbolismul vegetal și animal

Lumea luminii se determină acum, sub chipul unei diversități de reprezentări valabile prin ele însele. Într-un sens, în ceasul luminii spiritul regăsea ceva din simplitatea certitudinii sensibile; aci regăsește varietatea percepției. Tot soiul de făpturi, plante și animale, existențe fragile ori puternice, încep să fie adorate. Există o religie a nevinovăției vegetale, una a florilor de pildă, după cum există una a animalității crude și dușmănoase. Însuflețirea lumii animale aduce cu ea negativitatea, ura și lupta. Acest spirit religios e de altfel susținut și de condiția lumească a semințiilor, în neîncetată vrajbă și dezbinare, trăind în lupta aceea a neamurilor pe care o descrie Vechiul Testament, ca și istoria. Fiecare trăieste pentru sine, animalic, cu zeitățile sale.

Într-o asemenea vrăjmășie însă, existențele închise în ele se istovesc, și spiritul religios ia alt chip, al lucrului, al lucrării. Cel ce făurește, omul făurar, domină și îmblânzește o asemenea lume a animalității. În locul unei lumi în sine, a luminii, ca și în locul unei lumi ființând doar pentru sine, anume lumea existențelor închise în seminții și zeități locale, spiritul religios aduce acum ceva în și pentru sine, reprezentarea lucrului *făurit.* Existențele animale își pierd sacralitatea, devenind lucruri și lucrări, iar abia lucrarea ca atare e sacră. E o lucrare condiționată încă, o simplă prelucrare a materiei date, dar este lucrare.

Simbolismul construirii

Spiritul își apare aci drept constructor, și el construiește la început doar instinctiv, cum își fac albinele fagurele. Întâi, opera are încă abstractul în ea,

nu e încărcată de spirit: e piramida egiptenilor sau obeliscul, opere de linii drepte ori suprafețe naive și stricte, fără incomensurabilitatea liniei curbe în ele. Spiritul lor nu e viu, ci e un duh străin, ce le revine doar mort; sau atunci e lumina, ce se proiectează asupră-le și le dă semnificaţia ei. Conștiința activă și constructivă a omului este întocmai sufletului despărțit de trup și care ar căuta totuși să se regăsească în el, așa cum piramidele, cu mumiile lor, păstrează sufletul sorții de a se regăsi în întrupare. Spiritul începe să-și simtă unitatea lăuntrică sub forma activității creatoare: dar creatorul *conștient* n-a apărut.

Locașul exterior, piramida de până acum, își schimbă forma și se însuflețește în mâna constructorului. El folosește nu doar piatra, ci și lumea vegetală (material, materie la greci va însemna „lemn“), o lume ce a încetat să fie sacră prin ea însăși și pe care constructorul o prelucrează, reținând din forma organică doar ce se apropie de linie și gând abstract. Dar organicul, la rândul său, saltă formele liniare și suprafețele până la *curbură,* aducând astfel însufleţirea în arhitectură. Locașul de acum – templu egiptean ori asirian, să spunem – închide și divinitatea în el: acum apar întruchipări din lumea animală, una ce va înceta și ea să fie sacră prin ea însăși și care de altfel e folosită de om și pentru alte scopuri, ca hieroglifă, spre a reda cu imaginea ei gândurile. De aceea lumea animală nici nu mai apare singură, ci împreună cu omul (sfinxul).

Însă operei tot îi lipsește acea întruchipare în care spiritul să se regăsească drept spirit, cea în care să sălășluiască divinul (altarul sau tabernaculul), după cum îi lipsește expresia, limbajul. Opera, chiar purificată de reprezentări animale, e încă fără grai, și așteaptă lumina soarelui (ca statuia lui Memnon) spre a scoate un ton.

De aceea templului, care doar prin exteriorul lui semnifică ceva din spirit, i se substituie tabernaculul sau templul cu altar, un templu ce e doar acoperământ pentru intimitate. Iar intimitatea este în primul ceas întunericul, nemișcatul: piatra cea neagră, meteoritul adorat al Iudei. Apoi spiritul pătrunde mai adânc în lucruri și nu piatra rămâne divinul. Totuși statuia omului nu exprimă încă nici ea îndeajuns *logos*-ul; nu e rostire, limbaj, adică o exteriorizare care să fie totodată intimitate. Statuia e mută. Constructorul tinde să încorporeze intimul însuși, iar din amestecul acesta dintre chipul natural și cel conștient de sine iese natura enigmatică a „misterelor“ (egiptene ori orientale) unde conștientul e în tensiune cu lipsa de conștiință, intimul simplu cu varietatea exteriorizării și întunecimea

gândului cu limpezimea rostirii. De aci limba misterelor, limbă a înțelepciunii deopotrivă grea de înțeles și greu de înțeles.

Lucrarea și creația ca și instinctivă încetează astfel. Opera nu mai e mută. În opera sa, creatorului conștient îi stă înainte o divinitate *conștientă și ea.* Spiritul întâlnește spiritul și reprezintă spiritul. Purificat de natură și de simbolismul ei, desprins până la urmă de schimonoselile chipului, gestului și vorbei (delirul preotesei, imprecațiile și nălucirile ei), spiritul se obiectivează acum de-a dreptul, în forme pe măsura sa. Spiritul a devenit artist.

Capitolul XXVI
CULTURA RELIGIEI ARTISTICE

Și omului i se întâmplă aceasta, și istoriei: de la cei cărora Dumnezeu li se reprezintă, lumea trece la cei care își reprezintă pe Dumnezeu; într-un sens, de la reprezentare naturală la artă. Dacă nu ar fi existat grecii, noi n-am mai ști cât datorează artei omul. Dar fără greci, ce am fi noi? Și nu poți închipui arta fără sensul ei religios, izbitor la începuturile ei în arta greacă, unde și statuara ori arhitectura, și poezia ori muzica, și tragedia ori comedia se nasc în marginea religiei. Dacă religia e ridicarea profanului la sacru, arta e religioasă statornic, spune Hegel.

Spiritul – cel al marilor comunități istorice – își dă acum, prin creația omului, întruchiparea. Ce spirit real din istorie ar putea face, altul decât cel al „lumii morale“ grecești, cel al poporului liber, în care insul nu e strivit de substanță? La el, adevărul lui, adică angajarea în substanța comunității, se ridică până la cunoașterea de sine. Tocmai în conștiința de sine căpătată de ins în sânul comunității, în actul acesta de luciditate, stă împlinirea prin artă a religiei de aci. Dar împlinirea este și de astă dată granița. E ceasul tristeții de a vedea că, în ceea ce este, „a fost“ a și început să-și arunce umbra.

În acest moment istoric apare arta absolută, care întotdeauna ține de regret și amintire. Insul creează conștient în spiritul comunității, dar ceasul în care îi rostește sensurile este și cel în care le trădează. Arta mare – cea greacă – e semnul unei despărțiri. Până la ea, creația era instinctivă; după ea spiritul va fi dincolo de artă (ca în arta creștină, sau mai târziu în arta vroită, pusă în slujba intenției, fie că e intenție de artă pentru artă, fie că e o ideologie). Spiritul a ieșit, cu arta, din modalitatea sa obiectivă și a intrat în noaptea modalității creatoare. De aci trebuie el să renască. Și renaște, după

ce a însufleţit cu *pathos*-ul său individualitatea, ducând la o înstăpânire a ei asupra durerii, prin creaţie. – Sânt apolinicul şi dionisiacul, va spune mai târziu unul ce, poate, nu va fi citit povestea aceasta.

Opera de artă abstractă

Spiritul divin se lasă, întâi, obiectivat plastic, în statuia cu contururi individuale şi în cadrul ei, care e templul. Locaşul s-a spiritualizat şi el: nu mai e blocul de piatră rigid al piramidei, nici amestecul de forme ale naturii cu cele ale gândirii, ci e forma abstractă, care însă a preluat de la organic curbura şi incomensurabilitatea; e coloana. Divinul din altar, piatra neagră de altădată, a luat şi el chip uman, reprezentarea animală devenindu-i ceva secundar, simplă emblemă. Esenţa sa e de-a fi spirit conştient de sine, unit cu suflul cel vast al firii. Zeul e un element general al naturii, transfigurat, sau e conştiinţa de sine a câte unei comunităţi. Natura pustietoare şi elementară a Titanilor e curând depăşită, ca şi zeii cei vechi, ai Cerului, Pământului sau Oceanului, înlocuiţi fiind cu zeităţi cu profil moral.

Zeităţile acestea calme, ce fixează tumultul accidental al firii, ca şi varietatea de viaţă a câte unui neam, stau acum, senine, dincolo de fervoarea şi neliniştea celui ce le-a creat. Opera totuşi nu e adevărată decât cu însufleţirea ei cu tot, iar duhul ei e împărţit acum între artist şi mulţimea ce-şi vede propriul ei duh acolo. Plasticul însă nu spune tot. Opera de artă cere *altă* obiectivare şi divinul alt chip.

E limbajul, *imnul*. Prin limbaj conştiinţa individuală devine o universală contagiune. Cântecul unei singure inimi devine al tuturor şi divinul se exprimă, astfel, atât în creaţie cât şi în fervoare. Intimitatea şi obiectivarea sânt acum solidare. Limbajul mai apăruse, pentru întruchiparea divinului, ca oracol; dar în timp ce oracolul era, în religiile vechi, o expresie exterioară a zeităţii, proclamând generalităţi vagi, în religia greacă, unde sinele e mai adâncit, generalităţile sânt sigure şi interiorizate, ca în legile nescrise ale Antigonei, astfel că pe seama oracolului rămân situaţiile particulare. La un Socrate, adevărurile generale sfârşesc prin a fi căutate în gândire; în schimb el lasă „daimon“-ului să hotărască în cazurile particulare, cum face şi comunitatea adresându-se augurilor şi auspicilor. Limbajul e accidental deci în oracol, pe când în imn, în opera de artă, obiectivarea divinului, ca spirit al câte unei comunităţi, e plină. Iar dacă statuia întruchipa divinul în chip static, imnul îi dă dinamism. Sufletul tuturor e pe buze. Doar că, legată fiind

atât de intim cu sinele omului, obiectivarea în imn are în ea ceva trecător, ca timpul. S-a stins odată cu vocea.

Ceea ce vine să întrunească dinamismul imnului cu seninătatea statuii este *cultul*, prin care omul își reprezintă coborârea divinului până la el. Chiar dacă nu merge mai adânc în conștiința răului propriu, omul se pregătește, prin ritual și purificări, să fie sălaș al divinului. Cultul secret al inițierii devine cult la lumina zilei, în sânul căruia divinul coboară și omul urcă. Omul sacrifică posesiunea sa către zeu, renunțând la inesențialul ce e el și bunul său; dar zeul se sacrifică și el, căci animalul ce e înjunghiat e simbolul său, iar roadele ce se consumă sânt Ceres și Bacchus însuși. Cina sfântă îi unește pe amândoi.

Dar deși fapta e reală, cultul își capătă sensul lui adevărat prin evlavie. Spre a da expresie acesteia, cultul, ca și imnul ori reprezentările plastice, se deschide către sărbătoare, unde fiecare și nu doar artistul cinstește pe zeu, îi împodobește templul – adăpost pentru oricine ca și pentru comoara cetății – și se cinstește astfel pe sine. Căci în religia artei, îndurarea și recunoștința zeilor cad aci, iar nu într-o lume viitoare.

Opera de artă spirituală
Epos – tragedie – comedie

Limbajul unește zeitățile și eroii locali dând Pantheonul unei lumi istorice, cum e cea greacă. Nu există stat comun, dar există faptă în comun: e comunitatea de individualități, ca în lumea homerică, unde toți stau sub comanda unuia (Agamemnon), dar sânt de fapt ținuți de zeii și semințiile lor. Lumea zeilor li se suprapune. Aedul, prin adâncirea în mintea sa, prin amintire și recurs la muză, Mnemosyne, împletește lumea zeilor cu a omului prin mijlocirea „eroilor“. În principiu și cultul împăca divinul cu umanul, dar eposul aduce reunirea efectivă, dându-i un conținut de acțiune.

Acțiunea însă tulbură liniștea cerului, după cum însuflețește pământul și pe eroii lui. Dacă acțiunea trece, ca în *Iliada,* de la oameni la zei și îndărăt, se întâmplă că pentru zei, deși chipuri individuale și ei, acțiunea are un caracter de gratuitate, pe când la oameni, din pricina intervenției zeilor, unul de zădărnicie. Oamenii au totuși forța sinelui de partea lor și pun în mișcare pe zei, care la rândul lor dau urzeala pentru toate întâmplările și apoi, generalități fiind, se retrag din individual și-l dizolvă.

Zeii însă cad în contradicţie nu numai cu oamenii, ci şi între ei. Sânt sustraşi trecătorului şi existentei anumite. Opunerea lor între ei e o dezbinare ca şi cu ei înşişi, o comică uitare de sine a naturii lor veşnice. Independenţa lor absolută, tocmai le estompează până la urmă caracterul lor individual, făcându-i să devină naturi echivoce. Înfruntarea lor între ei reprezintă ifose goale, înverşunarea lor e joc. Negativitatea şi tăgada lor apar ca o inconsecvenţă, şi de aceea mai puternică decât ei e negativitatea adevărată, *destinul*. Zeii strivesc sinele individual al omului, dar sinele general al destinului planează deasupră-le, trezindu-le tristeţea de-a nu se regăsi şi ei în puritatea lui.

Destinul readuce astfel unitatea conceptului peste toate momentele disparate. Epos-ul rămâne să-şi cânte eroul ce ştie de moartea timpurie, pe Ahile, aflat sub un Destin ce nu participă la dramă, cum nu participă la ea, pe treapta de jos, nici cântăreţul. Între sinele individual al poetului şi cel general al destinului stă însă un conţinut de întâmplări, în care destinul trebuie să pătrundă şi unde omul individual trebuie să se regăsească. E tragedia.

În *tragedie* ordinea divină şi cea umană sânt laolaltă. Limbajul a încetat să fie simplă istorisire; e expresie conştientă, gând propriu şi intim al eroului, ce vorbeşte el însuşi acum. Dar eroul e o generalitate încă şi are mască. Sinele individual n-a apărut aci. Iar întreaga lume a tragediei se desfăşoară în faţa unui sine tot general, conştiinţa comună, cu corul de bătrâni reprezentativi pentru ea în neputinţa lor. Căci conştiinţa lor e doar material pasiv în faţa celor puternici. Ea se mulţumeşte să slăvească fiecare clipă, iar când vede totul strivit de destinul cel străin ei, nu are tăria de a interveni şi găseşte doar cuvinte de mângâiere. Cu teamă pentru cele de sus, cu compătimire pentru victime, corul nu înţelege nici fapta omului, nici pe cea a divinităţii.

În faţa acestui spectator, spiritul nu apare ca o varietate de zeităţi, ci despicat în două lumi, fiecare cu eroii ei, aci jos. Sânt cele două lumi de mai înainte, lumea subpământeană a familiei şi cea de la lumina zilei, a statului; femininul şi masculinul. La fel există spărtură şi după cunoaştere, chiar în lumea zeilor. Poruncile câte unui zeu – până şi cele ale zeului oracolelor, Apollo, către Oedip şi Oreste – sânt înşelătoare. Făptuitorul ar avea dreptul să fie neîncrezător, căci el vede dreptatea sa înlocuită de cea a celeilalte părţi, aşa cum la sfârşitul *Orestiei* Furiile, apărând familia, ridică dreptatea lor până la tronul lui Zeus. Lumea zeilor s-a redus la Apollo, Furii şi,

îndărătul lor, Zeus. De fapt, în substanţa lor zeii nu se împart în două lumi, ci oamenii numai; dar în cunoaştere omul e unul, căci până la urmă ştie de dreptatea celuilalt, în timp ce zeii apar ca ţinând de două ordini, una luminoasă şi alta întunecată. Unitatea lor o va da abia substanţa simplă a lui Zeus. El şterge deosebirea, aşa cum peste cugetul eroului ce a înţeles dreptatea celuilalt vine uitarea. Numai că, dacă există o Lethe, o uitare în moarte pentru om, există una şi pentru divin. Individualitatea umană ca şi cea divină se sting în uitarea adusă de Zeus cel simplu şi atoatesimplificator, calm al întregului, unitate a destinului. Toţi au dreptate, jos ca şi sus, în dreptatea destinului.

Astfel destinul vine să golească, aşa cum ceruseră filozofii, cerul de zeităţi individuale. Nu există decât o putere, destinul – ce susţine şi stat, şi cămin, şi pe Apollo şi pe Furii –, iar ce rămâne dincolo de el e zbuciumul inesenţial al eroilor tragici. Necesitatea destinului e puterea negativă faţă de toate întruchipările individuale ivite. În măsura în care conştiinţa de sine reală a omului nu s-a ridicat până la cea a divinului, omul mai poate resimţi, odată cu corul, groază şi milă. Dar conştiinţa de sine a eroului trebuie să renunţe la „ipocrizie“, ascundere sub mască, şi să se arate drept ce este: destinul însuşi sau omul ca destin al zeilor.

Aceasta o arată din plin *comedia.* Zeii sânt acum momente generale, fără de sine individual şi realitate. Sub masca lor, sinele adevărat al omului exprimă, în ce-i priveşte, doar ironia de a vroi şi ei să fie ceva. Sinele se joacă astfel cu masca, arătându-se în nuditatea sa de actor şi spectator. Dar ironia cea cutezătoare devine amară. Substanţa divină avusese în ea atât o semnificaţie naturală, cât şi una morală; dacă natura divină fusese preluată de om în ornament, operă şi apoi în consumarea jertfei, a pâinii şi a vinului, şi dacă ironia acestei înstăpâniri a omului asupra divinului o pusese în lumină comedia, acum şi pe plan moral *demos*-ul e cel ce devine totul, guvern ca şi ordine dreaptă, tot el deţinând cunoaşterea ca şi dreapta judecată.

Numai că el se *închipuie* aşa; de fapt el se reduce la insul gol, rupt de universal, şi se aşază singur în contrastul ridicol dintre ce crede despre sine şi ce este. Dreapta judecată a insului, ca gândire raţională (Socrate de pildă), reuşeşte să suprime zeii, substituindu-le ideea de bine şi frumos, în aşa fel încât din ei să nu rămână decât norii, cum spune Aristofan; dar şi dialectica socratică a binelui şi răului cade sub batjocura autorului comic, bunul-plac al fiecăruia fiind suveran.

Aci, în comedie, destinul cel fără de conştiinţă se uneşte conştiinţei de sine a omului, care singură îi dă viaţă. Sinele a devenit puterea negativă, ce face să dispară zeii cu tot ce e al lor. În acest sine se rezolvă religia artei; şi pentru că el deţine certitudinea, nu-i mai trebuie reprezentări: nici statuie, efeb, epos, eroi tragici, nici cult ori mistere. Insul nu se mai teme de nimic. Şi el încearcă aci – cu comedia antică – o mulţumire de sine ce nu-i va mai fi dată nicicând poate.

Capitolul XXVII
CULTURA RELIGIEI REVELATE

E semnificativ că religia artei sfârşeşte la actor aşa cum imperiul antic sfârşea la actor încă, la virtuozitatea împăratului. Zeii sânt înfrânţi de oameni şi peste tot substanţa se preface în subiect, coboară la om, aproape în histrion. Omul rămâne *într-atât* de singur încât abia în acest ceas întruparea divinului în om va avea sens. Antichitatea lăsa loc marii experienţe în adâncime pe care avea s-o facă omul cu creştinismul.

Că religia creştină îmblânzeşte moravurile, aduce o civilizaţie, creează o artă, o cultură şi o ordine a politicului, că deci e istorie, nu o va tăgădui nimeni pentru trecut. Dar că e solidară chiar cu ceea ce pare că o contrazice, cu ştiinţa, cultura umanistă, civilizaţia tehnică şi eliberarea până la autonomie a economicului, aceasta – adăugăm noi – abia pe urmele lui Hegel o înţelegi. Toată cultura noastră este şi nu va înceta să fie una a ideii revelate. Iar *logica* revelaţiei este în aşa măsură logica însăşi, viaţa conceptului – în speţă universalul ce suportă singularizarea sau singularul ce suportă universalizarea –, încât cultura ideii dezvăluite este prima care îngăduie ecumenicitatea. Aşa cum abia religia creştină a putut vorbi tuturor de pe tot globul, ştiinţa, civilizaţia şi ideologiile noastre o fac neîncetat. Pentru prima dată în istorie omul vorbeşte omului. De aceea, după ce a văzut pe om ajuns aci, Hegel l-a putut privi în afara istoriei, în spiritul absolut. Cum nu se acceptă însă că tocmai de aceea Hegel nu consideră pe om şi nu se consideră pe sine la *capătul* istoriei – cum s-a spus de atâtea ori până la grotesc –, ci abia la începuturile ei?

Dar să nu pierdem firul poveştii noastre, căci ne apropiem de deznodământul ei: omul ca toţi oamenii, cufundat acum într-o cultură care nu e ca toate culturile, este la ultima sa experienţă, cea a religiei creştine. Antichitatea deschidea firesc spre ea. Încă de la statuie divinul lua chipul

omului; cultul apropia şi mai mult divinul de om, iar la urmă omul putea spune: „sinele meu e fiinţa absolută“. Pentru el, fiinţa absolută devenea predicat, era ceea ce se spune de el; răsturna afirmaţia că omul ar ţine de Dumnezeu ca de un subiect. Dacă însă revenea la ea, nu însemna că revenea şi la religia naturală, ce strivea pe om, ci că se deschidea către divin cu conştiinţa sa de om cu tot. Şi el se deschidea efectiv, căci simţea nefericirea singurătăţii sale.

În el se strângeau acum toate firele Antichităţii: omul juridic, stoicul, scepticul, omul comediei. Peste tot pluteşte conştiinţa nefericită faţă de tot ce s-a pierdut: zeii şi oracolele, cultul ca şi sărbătoarea, încrederea în operă. Conştiinţa nefericită simte tristeţea vorbei cum că „Dumnezeu a murit“. Toate condiţiile sânt date pentru întruparea spiritului divin, acum, după ce arta pusese în joc incorporările posibile: în elementul sensibil, în natură, în statuie, în cuvânt, în sărbătoare, în exemplar uman ales în personaj dramatic. Şi conştiinţa nefericită, centrul acestui pustiu – o conştiinţă ce răspunde parcă pe plan afectiv simplităţii conceptului pur – se întinde acum peste vasta lume romană, aşa cum era activă în lumea iudaică. Aci se încorpora divinul, din conştiinţa de sine a omului, ca dintr-o Mărie reală drept mamă şi din substanţa divină, fiinţând în sine, drept tată.

Apostolii

Căci nu e destul ca omul să se ridice la divin; atunci divinul ar ţine doar de elan mistic, ca la Plotin. Divinul trebuie să se înstrăineze şi el. Necesitatea aceasta însă e a conceptului, a divinului-concept, care atunci e concept adevărat când suportă înstrăinarea. Cu conceptul ca *om* se întâmpla la fel. Am văzut în povestea aceasta cum, la început, omul era doar conştiinţa de ceva, apoi devenea conştiinţă de sine, obiectivându-se într-un eu, în alte euri, şi ajungând până la urmă la spirit, spirit al unei lumi, conştient de sine. Acum spiritul absolut, divinul, îşi dă întruchiparea conştiinţei de sine, devine cu Iisus om, iar faptul acesta apare în istorie drept credinţa lumii că Dumnezeu s-a întrupat.

Conştiinţa credinciosului pleacă aşadar de la o prezenţă imediată, în care recunoaşte divinul. Acesta e ceva pozitiv, pe când pentru conştiinţa nefericită era doar „celălalt“. Nu e reprezentat, ca în religia naturii, nici produs, ca într-a artei; există efectiv, istoric, ca Iisus din Nazaret, cum îl văd Apostolii. Sinele recunoaşte sinele, omul ca sine pe Dumnezeu ca sine.

Conştiinţa obişnuită vede doar atributele divine: că e bun, drept, sfânt, creator; până ce nu s-a făcut ca tine, Dumnezeu e ascuns.

Se degradează astfel divinul? Dimpotrivă, se desăvârşeşte. Desăvârşirea înseamnă ca o esenţă, în puritatea ei, să suporte prezenţa sensibilă. Desăvârşită este o idee care *în realizările ei* se păstrează intactă. Plecasem, în poveste, de la imediat şi de la senzaţie, înţelegând că ele sânt abstracţiune pură. Acum abstracţiunea pură devine senzaţie şi certitudine sensibilă, întru Hristos. Totul s-a răsturnat, iar ce părea dezastruos atunci este desăvârşire acum. Ce e mai jos şi valabil pentru simţuri devine supremul; ce se arată la suprafaţă e şi mai adânc. Dumnezeu e desăvârşit când poate lua asupră-şi umilinţa întrupării.

Biserica

Acesta e miracolul religiei revelate, un miracol care e deopotrivă miracolul culturii noastre, istoriseşte Hegel. (E poate una cu miracolul *logos*-ului matematic, ce se întrupează în fizical şi dincolo de el.) Conştiinţa poate rămâne la acest miracol al prezenţei, la bucuria extazului într-o realitate, dar, în măsura în care e conştiinţa religioasă, nu rămâne, căci vede în realitatea prezentă esenţa. Iar la fel cum conştiinţa obişnuită trecea de la senzaţie la percepţie, tot aşa de la prezenţa reală a lui Iisus şi de la aci-ul şi acum-ul Apostolilor conştiinţa religioasă trece la universal, păstrând momentele trecute. Aci-ul prezent al senzaţiei devenea trecut şi era păstrat de „lucrul“ percepţiei. La fel, divinul prezent *unor* oameni se universalizează. După ce s-a făcut sensibil, divinul reface mişcarea sensibilului spre universal, prin negarea imediatului, prin amintirea, păstrarea în minte doar, a celor văzute altădată, ca şi prin înviere, adică tăgada prezenţei sensibile, în duh. Iisus rămâne realitate imediată doar în comunitate, Biserică.

Universalul bisericii e totuşi prins într-un dincoace şi un dincolo, credinciosul trăind în două lumi, cum a trăit întreg Evul Mediu. Abia teologia va gândi cu adevărat, conceptual, divinul, iar gândul teologiei creştine este cel care va modela lumea culturii revelate. E drept, chiar comunitatea credincioşilor are instinctul cel bun de a se ridica până la conceptul divinului, întorcându-se la comunitatea primitivă şi la ce a spus efectiv Mântuitorul (cum vrea să facă protestantismul); numai că e în joc doar *instinctul* conceptului şi riscăm astfel să confundăm originea istorică

cu conceptul însuși. Singură teologia gândește spiritul divin în desfășurarea lui pură, ca Sf. Treime; – acea Treime, adăugăm noi, a cărei mișcare și al cărei sens logic dau expresia rezumativă a culturii noastre. (Când vreodată am intra în contact cu ființe vii și raționale de pe alți aștri, nu teorema lui Pitagora ar trebui să le arătăm, cum s-a propus, ci orice poate simboliza trinitatea; căci și teoremele noastre țin undeva de ea. Mai mult decât silogismul lui Aristotel, silogismul trinității ne e poate cheia: individual – determinații – general.)

Dacă așa este, omul ca toți oamenii poate privi liniștit teologia, fie că se socotește luminat peste măsură, fie, dimpotrivă, că nu îndrăznește să știe prea multe. S-ar putea să-și găsească acolo ca laic gândul mai adânc.

Teologia

Pentru teologie, totul pleacă de la *Tatăl,* esența veșnică, egală cu sine. Nu e însă o esență goală, ci spirit, care se obiectivează. Dacă, pentru reprezentare, obiectivarea apare ca o întâmplare istorică, pentru speculația teologică e obiectivarea a ceea ce se înstrăinează fără pierdere, ca logos: „la început era cuvântul“. În reprezentarea comunității de credincioși, mișcarea aceasta a spiritului apare ca relația naturală dintre Tată și Fiu, ca și cum ar fi două subiecte diferite. Spiritul însă nu se recunoaște în spărtură.

Totuși speculația însăși vrea mai mult. Ca logos, Fiul se ivește fără întrupare adevărată, „altul“ în sânul divinului fiind doar gând al altuia. Dar Dumnezeu n-ar fi Dumnezeu dacă n-ar putea ieși din sine și institui altceva. Dacă Dumnezeu este, tot ce poate să-l dezmintă trebuie să fie, pentru a-l adeveri. Universalul nu e universal adevărat ca opus particularului, ci doar *cu* particular cu tot. Absolutul nu e absolut ca opus relativului, căci ar fi și el relativ, ci cu relativ cu tot. Așa gândim cu adevărat și așa gândește teologia.

Iată deci lumea în care se va întrupa divinul – o lume unde spiritul pune în viață spiritul îndrăgit, *omul,* cu nevinovăția lui la început și cu răul din el apoi, când începe să gândească (reprezentarea spune: când mănâncă din pomul cunoștinței binelui și răului). Căci spre a deveni spirit cu adevărat omul trebuie să iasă din sine, cum făcuse și spiritul divin, deci să gândească, de vreme ce numai gândul scoate pe om din el; dar în același timp cu gândul omul capătă conștiință de sine și se poate închide în sine, întocmai cum spune reprezentarea că se închid în ei îngerii cei răi, cu

Lucifer, ființe gânditoare și ei. Astfel omul devine teatru al luptei dintre bine și rău.

Dar ce e răul? E omul ca om, ca ființă naturală. Ce e binele? E divinul ca om. (Și la fel: un lucru ne e rău, opac, neînțeles, când e numai ce este, când e închis în sine. Ne e bun când vedem universalul din el.) Și totuși dezlegarea nu vine din lupta lor, ci din viața lăuntrică a fiecărei părți. Inițiativa pleacă de la divin: întâi Dumnezeu face posibilă mântuirea și apoi omul va tinde să se mântuiască; întâi universalul se particularizează și apoi individualul se va ridica la universalitate. E vorba, potrivit cu reprezentarea, de actul voluntar al Mântuitorului de a se jertfi ca om și a învia ca duh. Esența divină revine la sine, cu realul ei trupesc cu tot, acum înălțat la universalul comunității, ca Biserică. Trupul divinului rămâne ca Biserică, una întoarsă către duh.

Spiritul iese astfel din întruparea propriu-zisă, ajungând la o a treia treaptă, *Sf. Duh.* Pentru reprezentare, totul a apărut ca o întâmplare de neconceput și ea nu înțelege împăcarea binelui cu răul decât prin miracolul învierii. Dar ea rămâne la un bine și un rău rigide, pe când aci, ca peste tot în viața spiritului, devenirea e adevărată. Acum, în comunitatea religioasă, e rândul omului, și cu el al răului, să devină și să pună pe lume statornic unitatea cu divinul, o unitate pe care jertfa divină o adusese în principiu. Omul e rău și își vede răul, îl știe. Cunoașterea însă nu e, ca reprezentarea, o fixare a lucrurilor, ci tocmai scoaterea lor din identitatea rigidă. Gândul nostru despre rău e și gândul de a părăsi răul. Omul religios înțelege că, așa cum divinul întrupat a murit și a înviat, la fel trebuie și el să moară ca sine individual și să reînvie zi de zi în comunitate.

Pe de altă parte omul ce se ridică la esență dă realitate acesteia și o scoate din neadevărul ei de simplu gând. Afirmația că „Dumnezeu a murit“ înseamnă nu numai că a murit ca om, ca Iisus, dar și că a murit ca gând, esență abstractă. Conștiința nefericită resimțea dureros vorba aceasta, prin care revenea la noaptea lui „eu sânt“. Dar acum conștiința religioasă înțelege că substanța divină n-a făcut decât să devină subiect și să capete în noi certitudinea de sine și viața ce-i lipseau.

Spiritul știe acum de sine și se știe, în om, ca spirit real. La capătul spiritului comunitar, cu conștiința etică, extremele se împăcau și răul era iertat. Așa și acum, la spiritul religios: divinul și umanul se împacă, ființa profană tinde să se sfințească. – Dar chiar și aci spiritul religios întârzie în reprezentare, conștiința sa fiind plină de evlavie față de „altceva“, iar

împăcarea divinului cu omul era doar ceva trecut, viaţa pământească a Mântuitorului. Nu tot ce e profan a devenit sacru, nu toată existenţa omului e transfigurată pentru om. Doar în inimă este. Alături de conştiinţa sa religioasă, omul păstrează una lumească. Numai în principiu universalul şi particularul s-au împăcat. Un pas mai e de făcut, saltul în absolut.

Iar noi, cei care povestim, ştim că la fel s-a împăcat *în principiu* omul culturii noastre cu sensurile mari ale lumii. Căci întruparea, ca şi ridicarea lumescului la esenţă au loc în toate planurile. Toată cultura noastră e una a revelaţiei, a Fiului, a întrupării. E un fapt istoric că *după* Hegel cultura europeană a fost – oricât de anticreştine s-au crezut momentele acestea şi oricât de profane au apărut ele – una a întrupării materiei în natură şi viaţă, a întrupării economicului în istorie, dar mai ales a întrupării *logos*-ului matematic în lucruri. (Şi ce e civilizaţia tehnică, decât una a întrupării? Respectul trupescului, al persoanei ca şi al materiei, face cultura noastră.) Aşteptăm de la *logos*-ul matematic revelarea lucrurilor; de la această *Mathesis* ce e atât de intim a noastră încât sub semnul ei conştiinţa poate oriunde spune „eu sânt eu“, eu conştiinţă gânditoare mă regăsesc în gândul lumii. Dar trebuie să ai „religia“ *aceasta* spre a avea sensul acesta de explicaţie ultimă. Nici Orientul nu-l are, nici o altă cultură nu l-a avut.

Poate ne înşelăm; dar pornirea de a găsi un *logos* revelator, de orice ordin, e cultura noastră însăşi, adică întâia cultură universală, transmisibilă şi deschisă. Să ridici profanul – materia, viaţa, istoria – la sacralitatea sensului şi la conştiinţa lui de sine, să vezi totul ca întruparea unui *logos* pe care să-l deţii, este poate aventura ultimă a omului.

PARTEA A ŞASEA: Spirit absolut

Capitolul XXVIII
„CE ESTE OMUL, CA SĂ TE GÂNDEŞTI LA EL?“

A fost odată un om ca toţi oamenii care a devenit – ce? Un duh al lumii, s-ar fi zis, şi al cunoaşterii şi al înţelepciunii. Unii au spus că în acest ceas omul s-a prefăcut în Hegel şi că ar fi voit să curme lumea în el; Hegel însă l-a numit spirit. Unii au spus că e omul îndumnezeit; dar noi vom spune mai simplu: este un om care şi-a trăit până la capăt povestea; este un om ca toţi oamenii care a devenit om.

Ca în ceasul împlinirilor, omul se gândea acum mai mult la clipa începutului decât la tot ce urmase. Dacă povestea sa începuse cu un dezastru, cu alunecarea imediatului în vidul universalităţii, acum lucrurile se răsturnaseră şi universalul aluneca în imediat, sau imediatul se angaja în aşa fel în universal încât omul putea regăsi imediatul bun şi plin, fără de care viaţa nu e adevărată. E năzuinţa ultimă a omului de a trăi astfel încât tot ce-i e dat să fie şi esenţial, tot ce e profan să fie şi sacru. La orice nivel, chiar la cele joase, omul trăieşte cu năzuinţa aceasta: vrea ca lumea să fie însăşi lumea şi certitudinea sa să fie adevăr. Ce ar fi omul şi ce viaţa sa, dacă particularul nu e şi universalitate? Într-un ceas al vieţii sale, religia păruse să-i dea acest lucru, cu prezenţa divinului printre oameni sau în comunitatea Bisericii. În ceasul nebunesc al dragostei tot aşa simţi. Dar în religie toată greutatea cădea pe spiritul reprezentat, pe Dumnezeu, pe când acum omul e cel ce ar putea spune: eu sânt cel ce sânt; sau mai degrabă: mă cunosc pe mine în tot ce este.

Cum ajungea să spună aşa ceva? Întâi, cu împlinirea *etică* a vieţii sale. Pornise de la conştiinţa că există o lume, de la senzaţie, percepţie şi intelect. Ajunsese la conştiinţa de sine, şi atunci îşi dădea seama că problema era să se împace pe sine cu lumea, adică să împace conştiinţa cu conştiinţa de sine. Se privi deci pe sine ca şi cum ar fi fost altceva, adică îşi privi conştiinţa de sine din perspectiva conştiinţei de ceva, având, rând pe rând, ca şi senzaţia de sine, când se considera drept un lucru, un craniu şi o expresie a materiei; ca şi percepţia de sine, când se vedea, cu utilitatea, în raporturile variate cu lucrurile lumii; în fine, ca şi intelecţia de sine când îşi contempla sâmburele

intim, pura conştiinţă de sine, ajungând astfel la treapta sufletului frumos. Era o primă împăcare cu lumea, cea etică.

Împăcarea etică însă era învăluită de cea *religioasă,* şi dacă, în desfăşurarea întruchipărilor conştiinţei, cea etică a apărut întâi, în fapt cea religioasă îi dădea matca, aşa cum am văzut că face pentru istoria insului şi a comunităţii. Dar atât împăcarea etică a omului cu lumea, cât şi cea religioasă se dovedeau acum că ţin de o a treia, cea a *conceptului,* a ştiinţei absolute. Spre aceasta, ca spre o poveste mai pură, deschidea la capătul ei povestea omului.

Conceptul fusese prezent şi activ atât în religios, cât şi în etic. El este puterea universalului de-a fi una cu particularul, deci de-a fi individual. Religiosul şi eticul trăiau prin concept şi se hrăneau din substanţa lui, lăsându-l totuşi undeva sfâşiat între conştiinţa universalului şi faptă individuală, între frate şi fiu risipitor, cu eticul. Omul însă este fiinţă căutătoare de concept.

Întruchiparea de spirit stăpân pe concept este atunci ultima pe care o atinge conştiinţa. Omul vrea să ştie ce este, dar în aşa fel încât adevărul să fie una cu conştiinţa de sine. De aceea nici nu-i ajung conceptele, ci el vrea ştiinţa conceptului, care de rândul acesta – dacă are tăria celui gândit de Hegel – este la propriu Calea, după cum e la propriu Adevărul şi Viaţa. În acest sens, omul recunoştea că orice cunoaştere dusă până la capăt e un asalt dat divinului, o încercare de a intra în modalitatea lui. El ştia că nu e Dumnezeu, dar vroia să aibă *conştiinţa* acestuia. Iar dacă îşi dădea seama, ca om, că avea şi mai departe un conţinut de viaţă şi de cunoaştere deosebite de el, omul deopotrivă înţelegea acum, având în sine mişcarea conceptului, că nici un conţinut nu-i mai era străin.

Totuşi nu ajungea la ultima sa întruchipare fără să treacă prin întreaga sa poveste de om. De aceea lumea *ca substanţă* îi apărea mai devreme decât întruchiparea ei în concept, iar substanţa era mai bogată decât cunoaşterea, la început. Numai că tot timpul trăise procesul acesta, neîncetat reluat, de prefacere a substanţei în subiect (o altă versiune a încordării dintre conştiinţă şi conştiinţă de sine), de desubstanţializare a lumii şi resorbire a substanţei în conştiinţa de sine, ceea ce însemna prefacerea ei în duh şi a obiectului în concept. De aceea spiritul şi apare în *timp,* rămânând în el până ce şi-a prins propriul său concept; şi se poate spune că nu cunoaştem nimic care să nu fi fost în experienţă – atât a minţii, cât şi a inimii – după cum e întotdeauna adevărat că religia, cu substanţialitatea ei, exprimă mai

devreme decât știința absolută ce anume este spiritul. Mai înainte ca spiritul să-și fi desfășurat necesitatea sa internă, mai înainte ca el să fi apărut ca *spirit al lumii,* nu putea apărea nici conștiința sa de sine, care e știința adânc înțeleasă. Dar singură știința îi dă cunoașterea adevărată.

Într-un sens, omul întâlnea în clipa aceasta *o a patra istorie,* dincolo de cea a insului, a comunității și a culturii. Era *istoria gândirii,* a acelei gândiri filozofice de care acum nu mai înțelegea să fugă. Îi apărea și filozofia ca trup din trupul său. Iar în istoria gândirii filozofice, care-l însoțea tot timpul, putea citi limpede trecerea de la substanță la concept și de la religie la știință absolută. Și anume: în Evul Mediu conștiința omului are un Dumnezeu străin de ea încă; apoi, când vede că nu poate reduce înstrăinarea divină, omul se întoarce la sine și la propriul său prezent, cu Renașterea; prin observare de sine găsește ființa ca gândire și în gândire ființa, cu Descartes; exprimă în chip abstract unitatea dintre gândire și ființă, cu Spinoza, ca o substanță ce regăsește, purificat, sensul oriental al substanței; apoi omul se înfioară în fața acestei substanțe fără de sine și afirmă împotrivă-i individualitatea, cu Leibniz; dar abia după ce individualitatea se înstrăinează în cultură, după ce a ajuns la gândul utilității și la libertatea absolută, abia atunci gândirea întâlnește pe „eu sânt eu“, cu Fichte, ca și ideea unei identități, cu Schelling, în absolutul căreia însă toate ar fi, ca în noapte, una. Cu Hegel în fine omul putea înțelege că spiritul nu e nici retragere în sine, nici pierdere într-o identitate fără diferențiere, ci este substanța sortită să se regăsească în subiect, sau absolutul devenit concept.

Și atunci omul se oprea. Se oprea cu adevărat? După ce, plecat de la experiența comună a vidului vieții, trăise aventura aceasta neașteptată, de a se scufunda în amintirea umanității și de a reface de trei ori istoria ei și o dată istoria exemplară a gândirii, așa cum îi apărea cea europeană, intra el oare acum în neființa gândului? Înceta să i se întâmple ceva nou? Înceta să fie, să facă și să curgă?

Dar tocmai Hegel îi arăta acum că îi rămâneau de făcut două lucruri, la fel de vaste ca povestea trăită, rămâneau de desfășurat încă două povești, sortite să readucă la cea dintâi. Iată-le.

Întâi, omul ajuns aci își e dator o *Logică.* Aceasta înseamnă: conceptul trebuie desfășurat în eterul său, în puritatea sa, dincolo de întruchipările din care se desprindeau aci, în povestea omului cuprinsă în *Fenomenologie.* Și totuși poate că un paralelism între *Logică* și *Fenomenologie* este; sau dacă prima e într-adevăr povestea lui Dumnezeu, după cum a doua a fost a

omului, poate că omului îi e dat să urmărească pe toată întinderea ei conştiinţa divină, ţinându-se de Dumnezeu ca o umbră, dacă nu cumva crede că însufleţeşte el conştiinţa divină, care fără de om ar fi o umbră.

Dar, în al doilea rând, dacă omul ştie tot ce ştie Dumnezeu şi poate reflecta, în manifestările sale, Logica divină, natura în schimb îi e dată, istoria îi e dată; ba prin ele îşi e dat el însuşi, spirit ce se găseşte ca spirit pierdut în natură şi desfăşurat în istorie. De la *Logică* înainte se deschid alte lumi, pe care omul desfăşurat în *Fenomenologie* nu făcea decât să le implice.

Cum readuc ele pe om la măsura de om! Din orgoliul de a deţine desfăşurarea pură a spiritului absolut, ba chiar de a-i da însufleţire în realitate, omul se regăseşte, cu natura şi istoria, în faţa unor înstrăinări ale spiritului, din care lent, de fiecare dată părând că ia lucrurile de la început, spiritul se reface în om şi scrie, cu om cu tot, încă o pagină a spiritului absolut. Ţinta întregii desfăşurări? Este ca din istorie, pe de o parte, din *Fenomenologia* regăsită ca o carte deschisă a omului, de altă parte, spiritul absolut să-şi constituie amintirea şi adevărul.

Aci a oprit povestea omului Hegel, cel care i-a istorisit-o întâi. Iar noi, care o repovestim, ştim că el descria, cu ultimele sale gânduri, ceea ce avea să facă el însuşi mai târziu cu *Enciclopedia*, de parcă îşi amintea de viitor, cum s-a spus despre profeţi. Poate că îşi amintea, în felul acesta, şi de viitorul nostru, în măsura în care nici noi, oamenii de după el, nu scriem alte cărţi decât cele pe care le prescria el, Cartea logicii, Cartea naturii şi Cartea istoriei.

Dar acum, după ce-l însoţiseră pe om, de-a lungul desfăşurării lui, toate spectrele istoriei, Hegel se trăgea şi el îndărăt, ca încă o umbră. Omul rămânea la treapta spiritului sigur de sine, ce urmează să se istorisească într-o logică, în acea logică la care el scrie, în fond, de când se ştie el conştient ca om. Era ca şi basmul divinului, după ce şi-l povestise pe al său, al omului. Dacă însă basmul celui dintâi nu se poate povesti? Dacă divinul nu este? s-au întrebat cei de după Hegel.

Epilog

Oricine crede în dialectică, dincolo de *Fenomenologie* unde este vorba despre om, lucrează, fie că o ştie ori nu, la definirea a ceva *deasupra* omului, sau *sub om*, natura. Dar au zeii istorie? Are natura istorie?

Conştiinţa omului îi priveşte împăcată şi pe unii, şi pe alţii, spunând: „Dacă n-ar fi, nu s-ar povesti. Eu *sânt* pentru că m-aţi povestit şi mă povestiţi statornic. Natura şi zeii? Povestească-se.“